Pamph.
Sociol.

DIE AUFFASSUNG DER GESELLSCHAFT ALS ORGANISMUS,

IHRE ENTWICKELUNG UND IHRE MODIFIKATIONEN.

LIBRARY
DEC 24 1903
UNIVERSITY OF TORONTO.

3 1761 09620144 7

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG

DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

EZRA THAYER TOWNE

AUS WAUPUN (NORDAMERIKA).

HALLE a. S.
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & Co.
1903.

AN

„MY WIFE“

MEINER TREUEN HELFERIN

GEWIDMET.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/dieauffassungder00town

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Einleitung.

Abteilung I:

Sokrates.
Plato.
Aristoteles.
Cicero.
Livius.
Seneca.
Der Apostel Paulus.
Hobbes.
Bischof Butler.
Friedrich der Grosse.

Abteilung II:

Comte.
Spencer.
Lilienfeld.
Novicow.
Worms.
Schäffle.
Small und Vincent.
Ward.
Giddings.
Mackenzie.
Kidd.
Tarde.
Gumplowicz.
Patten.
de Kranz.
Krusinski.
Garofalo.
Stein.
Starke.
Tönnies.
Moses.
Powers.

Abteilung III:

Zusammenfassung und Schluss.

Vergleichender Überblick zu Abteilung I:

I. Die beiden Begriffe der verschiedenen Vergleiche.

II. Die soziale Einheit, verglichen mit dem Einzelorganismus.

III. Der Zweck des Vergleichs.

Vergleichender Überblick zu Abteilung II:

I. Die Stellung des sozialen Phänomens im Weltphänomen.

II. Der Zweck beim Gebrauch dieser Theorie.

III. Einige der hauptsächlichsten Ähnlichkeiten, hervorgehoben durch die verschiedenen Autoren.

IV. Die verschiedenen Stufen von der Ähnlichkeit zur Identität im sozialen und biologischen Phänomen.

V. Die Methode beim Gebrauch dieser Theorie.

VI. Der Gebrauch der biologischen Terminologie.

VII. Verschiedene Ansichten über die Ratsamkeit und Brauchbarkeit beim Gebrauch dieser Theorie.

Vorwort.

In dieser Arbeit ist der Versuch gemacht, die Entwickelung und die Veränderungen der Theorie klar zu legen, welche am richtigsten durch Spencers bekanntes Wort: „Die Gesellschaft ist ein Organismus“ charakterisiert wird. Es sollen die Vergleiche spezifiziert werden, welche zwischen einer Gruppe zusammen wirkender, unter den allgemeinen Begriffen „Stadt, Republik, Kirche, Staat“, sowie unter dem gebräuchlicheren modernen Begriff „Gesellschaft“ klassifizierter Individuen und einem Organismus gemacht sind, sei dies nun eine Person oder ein physischer Organismus. Besonders aber soll auseinandergesetzt werden, in welchem Sinne speziell die Gesellschaft als organisch zu betrachten ist, und zwar einerseits durch Anführung der Argumente, welche die verschiedenen Autoren als Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht aufstellen, und andererseits durch die Darlegung der Beziehungen, welche die Soziologie, soweit sie für diese Frage in Betracht kommt, zu den übrigen Wissenschaften, namentlich zur Biologie, hat.

Es ist aber keineswegs beabsichtigt, das Thema vollständig erschöpfend zu behandeln, indem alle diejenigen, welche jemals diese Theorie erörtert oder angewandt haben, in Betracht gezogen sind. Die Werke, die hier Berücksich-

tigung gefunden haben, sind unter drei ganz bestimmten Gesichtspunkten ausgewählt worden. Entweder sind es die Autoren, welche hervorragende Bedeutung haben, oder die Werke, als solche, sind von besonderem Wert. Wo beides nicht der Fall ist, hat die eigenartige Behandlung der hier zu erörternden Frage den Ausschlag gegeben.

Dieselbe ist jedoch mehr vom soziologischen, als vom staatsrechtlichen Standpunkt behandelt worden, daher sind vorwiegend solche Betrachtungen angeführt worden, welche die Gesellschaft mit dem physischen Organismus, nicht aber mit dem Staat als juristische Person in Vergleich bringen.

Trotzdem war es nötig, manche Werke zu berücksichtigen, die in ihren wesentlichsten Teilen in das Gebiet der Staatswissenschaft gehören, weil die alten Autoren keinen scharf abgegrenzten Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft machten, und ebenso, weil die meisten modernen Autoren den Staat in ähnlicher Weise, wie die Soziologen die Gesellschaft, mit einem physischen Organismus vergleichen.

Da es sich als ein fruchtloses Bemühen erwies, diese Werke unter eine schematische Einteilung zu bringen, so sind sie chronologisch betrachtet worden, was sich auch insofern als praktisch erwies, als sich aus dieser Anordnung eine natürliche Reihenfolge der Ideen ergab.

Es ist oft mit Recht behauptet und für die Argumentation als gefährlich hingestellt worden, dass man Beweise für fast jede Theorie bei allen Autoren finden könne, deren Werke umfangreich seien. Als zweite Quelle der Verwirrung, wenn nicht des Irrtums, ist die Tatsache bezeichnet worden, dass man bei der Betrachtung eines Autors, ohne sich dessen bewusst zu werden, seine eigenen Ansichten und Kommentare mit den Ideen desselben vermische. Um beide Gefahren so gut wie möglich zu vermeiden, ist in dem ersten Teil dieser Arbeit versucht worden, die genaue Stel-

lung der Autoren zu der in Erörterung stehenden Frage dadurch zu bezeichnen, dass angeführt ist, was sie selbst über den Gegenstand gesagt haben. Alle Klassifikationen und Kommentare hingegen sind für die Zusammenfassung und für den Schluss gelassen. Und in der Zusammenfassung werden verschiedene Vergleiche aus den hier betrachteten Werken zur Anschauung gebracht.

Anmerkung zum Vorwort.

Alle Betrachtungen über die „organische Theorie" zerfallen naturgemäss in drei, scharf von einander geschiedene und doch eng verbundene Gruppen:

Die erste Gruppe umfasst die Betrachtungen von ausgesprochen bildlicher Natur, in der verschiedene soziale Einheiten mit einer Person verglichen werden.

Die zweite, sehr umfangreiche Gruppe umschliesst alle Betrachtungen, in welcher die Gesellschaft mit einem Organismus verglichen wird.

Die dritte Gruppe endlich umfasst die Betrachtungen, in welcher der Staat mit einem Organismus verglichen wird.

Die hauptsächlichsten Autoren, welche zur Erläuterung der ersten und zweiten Gruppe beigetragen haben, sind in der ersten und zweiten Abteilung, beziehungsweise im Inhaltsverzeichnis, erwähnt worden.

Unter den hervorragendsten Autoren der dritten Gruppe mögen Erwähnung finden: Schmitthenner, Waitz,

Ahrens, Savigny, Bluntschli, Combotheca, Brunialti, Wilson, Bornhak und Gierke.

Die erste Abteilung dient sozusagen als Grundlage für die beiden andern. Die zweite beschäftigt sich hauptsächlich mit soziologischen Betrachtungen, während die dritte sich auf staatswissenschaftlichem Gebiete bewegt.

Einleitung.

In der Entwickelung der physischen Wissenschaften hat die Theorie von den Atomen eine sehr wichtige Rolle gespielt. Sie ist hoch gepriesen, kritisiert, angewandt und geschmäht worden, und sie hat manche Veränderungen durchgemacht, von denen einige verworfen und andere beibehalten sind. Ebenso ist es mit der organischen Theorie in der Entwickelung der sozialen Wissenschaften gegangen. Sie hat viele begeisterte Anhänger, aber auch zahllose Gegner gehabt; sie ist in der mannigfachsten Weise zur Anwendung gelangt, aber auch sehr häufig getadelt worden; sie hat viele Veränderungen durchgemacht, von denen einige abgetan sind, während andere heute noch allgemein anerkannt werden. Die Meinungen über die Richtigkeit und den Nutzen dieser Theorie sind ebenso mannigfach, wie die Modifikationen, denen sie unterworfen worden ist.

Diese Theorie ist jedoch keineswegs in der neueren Zeit entstanden. Wir finden schon Spuren von ihr in den allerfrühesten Werken, in welchen die Gesellschaft objektiv betrachtet wird. Manche der älteren Autoren empfanden gerade besonders lebhaft die Ähnlichkeit, welche die Gesellschaft mit einem lebenden Einzelwesen hat. Small sagt, die Soziologen der Gegenwart schärften bei der Benutzung dieser Theorie einfach die Werkzeuge, welche ihre Vorgänger lange vor ihnen gebrauchten.

Die Anwendung bildlicher Sprache und die Entlehnung von Erklärungen aus anderen Wissenschaften hat sich als ein wesentliches Hülfsmittel erwiesen bei der Erläuterung und Entwickelung aller, namentlich aber der neueren Wissenschaften, ebenso bei der mehr elementaren Darstellung der schon auf der Höhe der Entwickelung stehenden.

Unsere Physiologen, besonders in ihren weniger komplizierten Werken, entlehnen manche ihrer Erklärungen aus dem täglichen Leben. Vor länger als einem Jahrhundert schrieb C. Riel:[1]) „Der tierische Körper ist gleichsam eine grosse Republik, die aus mehreren Teilen besteht, welche zwar sämtlich in einem bestimmten Verhältnis gegen einander stehen und einzeln zur Erhaltung des Ganzen mitwirken". Und nicht lange nachher schrieb Milne Edwards:[2]) „Tout animal est une société cooperative", ein Vergleich, welcher noch oft gebraucht wird, um das gleichzeitig Wirkende in den verschiedenen physiologischen Prozessen darzulegen.

Doch nicht nur die Soziologen haben die Gesellschaft mit einem Einzelwesen verglichen, auch Pascal sagt: „Toute la succession des hommes, pendant la longue suite des siécles, doit être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement".[3]) Und Goethe gab den Schlüssel zum Verständnis dieser Theorie, als er sagte: „Jedes Lebendige, — es ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen, selbständigen Wesen, die teils ursprünglich verbunden sind, teils sich finden und vereinigen; je unvollkommener das Geschöpf ist, desto mehr sind diese

---

1) Angeführt von Small in seinem Artikel, auf den später verwiesen wird.

2) Ibid.

3) Angeführt von Comte. Vol. IV p. 172. Cours de Philosophie Positive.

Teile einander gleich oder ähnlich, und desto mehr gleichen sie dem Ganzen; je vollkommener das Geschöpf wird, desto unähnlicher werden die Teile einander. Je ähnlicher die Teile einander sind, desto weniger sind sie einander subordiniert. [1])

1) Angeführt von Schäffle in seiner Einleitung zu Vol. I. seines „Bau und Leben des sozialen Körpers".

Abteilung I.

Xenophon[1]) führt in seinen Memorabilien eine lange Unterhaltung an, die zwischen Sokrates uud Perikles[2]) stattfindet. Die beiden erörtern den Rückgang Athens und beraten sich über die Mittel, durch die es wieder seinem einstigen Glanz entgegengeführt werden könne. In Erwiderung auf die Auseinandersetzungen des Perikles, in welchen dieser sagt, dass er nicht begreifen könne, wie Athen so schwach geworden sei, erklärt Sokrates das, indem er die Athener mit gewissen Athleten vergleicht, die im Bewusstsein ihrer Überkraft und ihrer Triumphe nachlässig werden und so im Kampfe hinter ihren Gegnern zurückbleiben. So wurden die Athener, fährt er fort, im Gefühl ihrer Hegemonie sorglos und dadurch schwächer und schwächer.

Plato[3]) erörtert in seinen Betrachtungen über die Gründung des Staates, was ihm als das höchste Gut und das grösste Übel in demselben erscheine. Die Erörterung soll den Gesetzgebern als Führer dienen bei dem Erlass der Gesetze, und die Schlussfolgerung ist, dass es kein grösseres Gut giebt, als das, welches den Staat zusammenhält und ihn einig macht, und dass es kein grösseres Übel

1) Memorabilia II. 18.

2) Ein Sohn des berühmten Staatsmannes Perikles.

3) Die Werke Platos, übersetzt von Thomas Taylor. Vol. I London, 1804.

giebt, als das, welches ihn auseinander treibt und ihn uneinig macht. Diejenige Stadt gilt als die am besten verwaltete, welche am meisten einem Manne gleicht.[1])

Als einer der stärksten Faktoren zur Herbeiführung dieser Einigkeit wird die Gemeinschaft der Frauen und Kinder angeführt und der Mangel jeden Privatbesitzes gefordert. Mit Ausnahme des eigenen Körpers soll alles Gemeingut sein. Plato sagt, dass nur, wenn dieses der Fall ist, die Gemeinsamkeit der Freude und des Schmerzes die Bürger so aneinander ketten wird, dass alle in derselben Weise und um denselben Gegenstand Freude und Schmerz empfinden werden. Wenn ein Teil der Bürger Freude und ein anderer Schmerz empfindet bei einer Trübsal, die über eine Stadt hereinbricht, so wird ihre Einigkeit dadurch gestört. Dieses enge Band der Einigkeit zwischen den Individuen seines Idealstaates wird verglichen mit dem festen Band der Sympathie, welches zwischen den einzelnen Teilen des menschlichen Organismus besteht. Als Illustration hierzu führt er die Wirkung an, welche die Verletzung, auch des kleinsten Körperteiles, auf den ganzen Körper hat. Wenn unser Finger verletzt ist, so verbreitet sich der Schmerz durch den Körper bis zur Seele, und beide trauern mit dem leidenden Teil. Wir sagen dann, der Betreffende leide an seinem Finger. Ebenso geht es mit jedem anderen Teil des menschlichen Körpers, sei derselbe nun durch Schmerz oder Freude affiziert.[2]) Diejenige Stadt, welche diesem Zustand am meisten vergleichbar ist, welche sagen kann, wenn einer ihrer Bürger durch Freude oder Schmerz heimgesucht wird, es sei ihr selbst geschehen, und die ganze Stadt freue sich oder trauere zusammen, ist am besten regiert.

Nach der Erörterung des Idealstaates geht Plato über zu der Betrachtung jener Regierungsformen, die besondere Schwächen aufweisen. Diese Regierungsformen

1) Der Staat. Buch V, p. 301.
2) Ibid. p. 301—303. Buch V.

werden mit den Krankheiten[1]) des menschlichen Körpers verglichen; als die schlimmste dieser Krankheiten wird die Tyrannei angesehen. Und bei der Entwickelung von einer oligarchischen zu einer demokratischen Regierungsform wird der Mangel an Beständigkeit, welcher einer Oligarchie eigen ist, ihre Neigung zur Auflösung, die sie weniger widerstandsfähig nach aussen macht und sie leichter Unruhen im Innern aussetzt, so dass die Stadt unter solchen Zuständen leidet, mit einem kranken Körper verglichen.[2])

Aristoteles gebraucht denselben Vergleich wiederholt, um die verschiedensten Behauptungen zu erläutern.[3]) Er sagt, der Staat sei von Natur älter, als die Familie und als das Individuum; insofern, als das Ganze eher da sein müsse, als der Teil. Sein Beweis für diese Behauptung ist, dass das Individuum sich nicht selbst genügt, folglich kann kein Individuum und keine Familie bestehen ohne den Staat. Diese Priorität des Staates zur Familie und zum Individuum wird mit dem menschlichen Körper verglichen, bei dem auch das Ganze eher existiert, als die Glieder. Es kann weder ein Fuss noch eine Hand existieren ohne den Körper.[4])

Aristoteles behauptet, dass die Sklaverei von Natur besteht, das heisst, dass Einzelne von Geburt zum Gehorchen und andere zum Regieren bestimmt sind. Diese Beziehung zwischen dem herrschenden und dem beherrschten Element findet man aber überall in der Natur, und zwar nicht nur bei lebenden, sondern auch bei leblosen Wesen, so beispielsweise in der musikalischen Harmonie. Auch diese Dualität der Höheren und Niederen, des Herrschers und des Beherrschten, des Meisters und des Sklaven wird verglichen mit der Dualität in dem lebenden

---

1) Ibid. Buch VIII. p. 307.

2) Ibid. Buch VIII. p. 403.

3) Die Politik von Aristoteles, übersetzt ins Englische mit Notizen von B. Jowett. Vol. I & II. Oxford 1885.

4) Ibid. Buch I. p. 4. (1253 A.)

Wesen, mit der Dualität der Seele und des Körpers, bei dem ebenfalls ein Teil der herrschende, der andere der beherrschte ist.[1])

Und noch einmal wird der Staat verglichen mit dem lebenden Einzelwesen in der Diskussion über die Frage, ob die Tugend eines guten Mannes gleichbedeutend sei mit der Tugend eines guten Bürgers. Aristoteles sagt, das lebende Geschöpf bestehe aus Seele und Körper, und ebenso wie die Seele aus Vernunft und sinnlicher Begierde bestehe, finden wir im Staat die Familie, welche aus Mann und Frau bestehe und den Besitz des Herrn gegenüber dem Sklaven repräsentiere. Der Staat besteht aus all diesen und noch aus andern ungleichen Elementen. Da nun die Bürger so ungleich untereinander sind, da sie aus höheren und niederen Elementen bestehen, ebenso wie das Individuum, kann auch die Tugend der Bürger untereinander nicht die gleiche sein.[2])

Nach Aristoteles sollen lieber viele die Autorität im Staate besitzen, als ein Reicher, ein Tyrann, ein Guter, ja selbst als der beste Mann. Denn wenn diese vielen auch nur aus gewöhnlichen Individuen bestehen, so haben sie doch, als Gesammtheit betrachtet, mehr Verstand und Weisheit, als ein Einzelner von ihnen je haben könnte. Die vielen haben ein besseres Urteil über Musik und Poesie, als ein Einzelner, weil einer einen Teil versteht und ein anderer einen andern. So verstehen sie alle zusammen das Ganze. Da nun diese vielen Individuen derartig verschiedene charakteristische Eigenschaften besitzen, so werden sie, wenn sie alle versammelt sind, einem Manne vergleichbar sein, der viele Füsse, viele Hände und viele Sinne hat. Und indem alle diese ihre ihnen eigentümliche Funktion verrichten, dienen sie gemeinschaftlich in erhöhtem Masse dem Individuum.[3])

---

1) Ibid. pp. 7 und 8. (1254 A.)
2) Ibid. Buch III, p. 73. (1277 A.)
3) Ibid. Buch III, p. 86. (1281 B.)

Bei der Erörterung der verschiedenen Regierungsformen sagt Aristoteles, dass wir, wenn wir von den verschiedenen Arten der Tiere sprechen wollen, erst die Organe bestimmen sollten, welche die unentbehrlichsten sind; es sind das die des Geruches, der Ernährung, der Verdauung und der Fortbewegung. Wenn wir uns nun vorstellen, dass diese Organe verschiedene Formen anzunehmen vermöchten, das heisst, dass es verschiedene Arten von Mäulern, von Magen, von Aufnahme- und Fortbewegungsorgane gäbe, so würden diese verschiedenen differentiellen Verbindungen notwendigerweise auch verschiedene Arten von Tieren hervorbringen. Und mit der Zeit würden wir so viele Tierspezies haben, als Verbindungen dieser notwendigen Organe existierten. In derselben Weise sind die Regierungsformen nicht aus einem, sondern aus vielen Elementen zusammengesetzt. Diese Elemente des Staates bestehen aus Ackerbauern, Handwerkern, Kaufleuten, Arbeitern und Soldaten, sowie aus Ratsleuten, Richtern, Begüterten und Magistratspersonen. Daher giebt es viele Formen der Regierung, da die Arten des Staates von den verschiedenen Verbindungen dieser Elemente abhängen, ebenso wie die verschiedenen Tierarten durch die Veränderungen und die Neugestaltungen der tierischen Organe bedingt werden. So werden die Krieger, die Richter und die Ratsleute mit der Seele verglichen, während die vier niedrigeren Klassen mit dem Körper verglichen werden. Die höheren Organe des Staates werden aber als wesentlicher für sein Wohl angesehen, als diejenigen, welche für die Notdurft des Lebens sorgen, ebenso wie für ein Tier die Seele von grösserer Bedeutung ist, als der Körper.[1])

Bei den Erörterungen über politische Umwälzungen wird als eine der Ursachen solcher Revolutionen das unverhältnismässige Anwachsen irgend eines Teiles im Staate angesehen, so zum Beispiel die übermässige Zunahme der Armen oder der Reichen oder auch des Eigentums. In

1) Ibid. Buch IV, pp. 113 und 114. (1290 B—1291 A.)

diesem Falle wird der Staat mit einem, aus verschiedenen Gliedern bestehenden Körper verglichen, der nur dann symmetrisch bleibt, wenn alle Glieder gleichmässig wachsen. Solch ein Körper verliert aber seine Proportionen, wenn der Fuss vier Ellen lang ist und der Rest vier Spannen misst. Und solch ein Körper kann sogar die Form eines anderen Tieres annehmen, wenn dies ausserordentliche Wachstum in einem seiner Glieder zufällig sowohl die Qualität, als die Quantität berührt.[1])

Dieses Verhältnis im Staate wird wieder mit dem Verhältnis in der menschlichen Form verglichen in der Forderung nach Loyalität und Mässigung von Seiten der Bürger. Denn der Gedanke, dass alles schlecht Proportionierte den Staat zerstört, wird, nach Aristoteles Ansicht, von denjenigen Bürgern ausser Acht gelassen, welche ihre eigenen Parteiinteressen über die der Allgemeinheit stellen. In Bezug auf die Proportionen des menschlichen Körpers sagt Aristoteles, dass eine Nase, selbst wenn sie von dem Ideal der geraden Form abweicht und etwas Hacken- oder Stülpnase wird, immer noch wohlgeformt und dem Auge angenehm sein kann; wenn aber die Abweichung so gross wird, dass alle Symmetrie verloren geht, dann hört die Nase auf, überhaupt noch eine Nase zu sein. Und so geht es mit allen Teilen des menschlichen Körpers. Dasselbe Proportionsgesetz ist aber auf die Staaten anwendbar. Die Oligarchie und die Demokratie werden mit den leichten Abweichungen von der Symmetrie im menschlichen Körper verglichen, welche verzeihlich sind. Obgleich sie sich von der vollkommensten Form entfernt haben, können sie immer noch eine hinreichend gute Regierung sein. Wenn aber die Prinzipien dieser Regierungsformen in Übertreibung ausarten, so werden sie die Regierung schädigen und schliesslich überhaupt keine mehr haben.[2]) Aristoteles vergleicht, ebenso wie Plato, die schlechtesten Regierungs-

1) Ibid. Buch II, p. 149. (1303 A.)
2) Ibid. Buch V, p. 167. (1309 B.)

formen mit den Krankheiten des menschlichen Körpers und er sagt, die schlimmste unter ihnen, die extreme Demokratie, verlange eine Wachsamkeit, die im Verhältnis zu ihrer Schlechtigkeit stehe. Die guten Regierungsformen hingegen werden mit Schiffen verglichen, die mit tüchtigen Matrosen versehen sind, oder sie werden mit gesunden Körpern in Vergleich gebracht, die manchen Stoss vertragen können, ohne zu Grunde zu gehen. Die schlechten Regierungen hingegen werden mit morschen, schlecht bemannten Schiffen oder mit kränklichen Konstitutionen verglichen, die auch nicht den leichtesten Fehler vertragen können und deshalb beständig der grössten Sorgfalt bedürfen.[1])

Cicero[2]) sagt, dass wir durch die ganze Natur hindurch ein herrschendes und ein dienendes Element finden; dass dem höheren und besseren die Herrschaft über das niedrigere gegeben ist, so dass durch diese Gemeinschaft dem niedrigeren Elemente Vorteil gebracht wird. Als Erläuterung zu dieser Ansicht wird die Herrschaft Gottes über den Menschen, die der Seele über den Körper, die der Vernunft über die Begierden angeführt. Es wird jedoch ein Unterschied gemacht zwischen den beiden Klassen der Herrscher und Beherrschten. In der ersten Klasse wird die Herrschaft der Könige, der Feldherren, der Magistrate, des Senats und der Völker über die Staatsbürger und über die Verbündeten, mit der Herrschaft der Geister über die Körper verglichen. In der andern Klasse wird die Herrschaft des Herrn über den Sklaven mit der Herrschaft des besonderen Teils der Seele, der Vernunft, über die Begierden, den Zorn und die übrigen Leidenschaften verglichen.[3])

In dem dritten Buch von Cicero: „Über die menschlichen Pflichten", ist die folgende Regel aufgestellt: „Einem Andern also etwas zu entziehen und zum Nachteil seines

1) Ibid. Buch III, p. 199. (1321 A.)

2) Ciceros sämmtliche Werke (herausgegeben von Reinhold Klotz) Leipzig 1841.

3) Ibid. Bücher vom Staate. Buch II. Kap. 25, p. 575.

Nächsten seinen eigenen Vorteil zu vermehren, streitet mehr wider die Natur, als Tod, als Armut, als Schmerz, als alle übrigen Übel, die unseren Körper oder unsere äusseren Verhältnisse treffen können.“ [1]) In der Diskussion, welche der Niederlegung dieser Regel folgt, sagt Cicero, dass die Natur nicht gegen das Individuum strebt, sondern ihm im Gegenteil gestaltet, für die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu sorgen; dass sie ihm aber nicht erlaubt, seinen Reichtum und seine Macht auf Kosten seiner Nebenmenschen zu vermehren. Die Arbeit eines Individuums für seinen eigenen Vorteil, die seinem Nachbar Schaden brächte, würde dazu dienen, alles Zusammenleben zu vernichten und die Gesellschaft der Menschen zu zerstören. Dieser Vernichtungsprozess wird mit dem menschlichen Körper verglichen, welcher „notwendiger Weise geschwächt werden und untergehen müsste, wenn jedes einzelne Glied nach dem Gefühle handelte, es könne kräftig sein, wenn es die Kraft des nächsten Gliedes an sich gezogen hätte.“ [2])

Im Laufe der Diskussion über die engen Beziehungen der verschiedenen Glieder der Gesellschaft zu einander, in der wir alle erwähnt werden „als geborene Glieder einer grossen uns von der Natur gestifteten Gesellschaft, verbunden, uns wechselweise nicht zu beschädigen“, kommt Aristoteles zu der Betrachtung der Frage, ob es gegen die Gesetze der Natur verstösst, einen Tyrannen oder jemanden, der sonst der Gesellschaft Schaden zufügt, zu verletzen oder zu töten; die Schlussfolgerung ist, dass wir berechtigt sind, solche Person, die das Gedeihen der ganzen Gesellschaft schädigt und deren Entfernung ihr folglich nützen würde, aus dem Wege zu schaffen; „wie man Glieder, wenn ihnen Blut und gleichsam Leben zu fehlen beginnt und sie den übrigen Körperteilen schaden, wegschneidet, ebenso müssen jene wilden und rohen Ungeheuer in Menschengestalt aus dem Gesammtkörper der Menschheit ausgeschieden werden.“ [3])

1) Ibid. Vol. I. Ciceros Bücher von den Pflichten. Buch III. Kap. 5. p. 466.
2) Ibid. p. 467.
3) Ibid. Buch III. Kap. 6. p. 469.

Livius[1]) erzählt uns in seiner Geschichte Roms, wie Menenius Agrippa einst als Vermittler gewählt wurde, um verschiedene Streitigkeiten zu schlichten, die zwischen den Vätern und einigen Bürgern einer gewissen Stadt entstanden waren. Da ging Menenius Agrippa, der grosse Rednergabe besass, zu den Bürgern, welche die Stadt verlassen hatten und auf den heiligen Berg ausgewandert waren, um durch die Erzählung der folgenden Fabel an ihren Gemeinsinn und an das in ihnen eingeschlummerte Gefühl der Loyalität zu appellieren und sie so zur Rückkehr zu bewegen.

Die Fabel sagte, dass zur Zeit, als die verschiedenen Glieder des Körpers noch nicht recht einig waren, als noch jeder einzelne Teil seinen eigenen Willen hatte, die Glieder ärgerlich wurden, dass sie mit grosser Mühewaltung die Nahrung für den Magen herbeischaffen müssten, während er, ihrer Ansicht nach, träge war und nichts weiter tat, als zu geniessen, was ihm angeboten wurde. Da schworen sie, die Hände sollten hinfort nichts mehr zum Munde führen, der Mund nichts aufnehmen und die Zähne nicht kauen. Aber während sie versuchten, den Magen durch Hunger zur Unterwerfung zu bringen, verfiel der Körper mit allen seinen Gliedern. Da wurde es klar, dass der Magen nicht träge war. Allerdings mussten die Glieder ihm die Nahrung zuführen, dafür ernährte er aber auch den ganzen Körper, indem er die verdaute Nahrung durch die Blutgefässe sandte und so dem Körper Kraft und Leben zuführte. Da bewies Menenius Agrippa den unzufriedenen Gliedern, dass die Uneinigkeit im Körper der Uneinigkeit zwischen den Stadtvätern und den Bürgern gleiche, uud wie Livius erzählt, gelang es ihm, auf diese Weise wieder Frieden und Einigkeit herbeizuführen.[2])

---

1) Titus Livius. Römische Geschichte. Deutsch von Gerlach. Berlin, Buch II. Kap. 32, p. 127.

2) Ibid. p. 130.

Seneca[1]) sagt in seinem Essay über den Zorn, dass es, ebenso wie es eine Sünde sei, das Vaterland zu beleidigen, auch eine Sünde sei, einen Bürger zu verletzen, da dieser einen Teil des Vaterlandes ausmache. Und wie wir diesen behandeln, sollten wir alle unsere Mitmenschen behandeln, denn sie alle seien unsere Mitbürger, wenn auch in weiterem Sinne. Er fragt, was geschehen würde, wenn die Hände die Füsse verletzen wollten, oder die Augen die Hände. Und wie zwischen den verschiedenen Gliedern des Körpers ein Gefühl der Sympathie herrscht, da der ganze Körper für seine Erhaltung auf die Glieder angewiesen ist, so ist es mit der ganzen Menschheit. Jedes Individuum sollte Rücksicht auf seinen Nebenmenschen nehmen, da wir alle zu gemeinsamer Kameradschaft geboren sind, und da die Einigkeit sich nicht anders entwickeln kann, als wenn alle Individuen auf einander Rücksicht nehmen.

Der Apostel Paulus braucht in seinen Episteln bei seiner Aufforderung zur Einheit und Brüderlichkeit in der Kirche die folgenden Beispiele. In seiner Epistel an die Römer sagt er: „denn gleicher Weise, als wir in einem Leibe viele Glieder haben, aber alle Glieder nicht einerlei Geschäfte haben, also sind wir Viele Ein Leib in Christo, aber unter einander ist einer des anderen Glied.“[2]) Derselbe Gedanke erscheint wieder in seiner Epistel an die Corinther,[3]) wo das Beispiel länger ausgeführt ist. Er fragt hier, was geschehen würde, wenn der Fuss sagte, dass er nicht zum Körper gehöre, weil er nicht die Hand[4]) sei; oder wenn das Ohr sagte, dass es nicht zum Körper gehöre, weil es nicht das Auge[5]) sei; aber wenn der ganze Körper ein Auge wäre, wie sollten wir hören, oder wenn der ganze Körper

1) Lucius Annäus Seneca, des Philosophen Werke (übersetzt von I. M. Moser. Stuttgart 1828). Über den Zorn. Buch II; Kap. 31. p. 131.

2) Römer 12; V. 4 und 5.

3) I. Corinther 12, V. 12, auch I. Cor. 10, V. 17, Epheser 4, V. 25, I. Corinther 6, V. 15.

4) I. Corinther 12, V. 15.

5) I. Corinther 12, V. 16.

ein Ohr wäre, wie sollten wir riechen,[1]) oder, wenn sie alle ein Glied wären, wo würde der Körper bleiben.[2]) Er sagt, dass, obgleich es viele Glieder giebt, doch nur ein Körper da ist, und dass das Auge nicht zur Hand sagen kann, es brauche sie nicht, noch kann der Kopf das Gleiche sagen zu den Füssen, sondern alle Teile des Körpers, sogar die allerschwächsten, sind notwendig; und daher sollten alle Glieder dieselbe Sorge für einander haben, und wenn eins leidet, sollten alle leiden, und wenn eins Ehre erfährt, sollten sich alle mit ihm freuen. Und dann wendet er dieses Beispiel auf alle diejenigen an, welche im christlichen Glauben getauft sind, seien dies nun Juden oder Griechen, Sklaven oder freie Männer, und er sagt ihnen, dass sie alle der Leib Christi sind, und dass sie, jeder einzeln, dessen Glieder sind. Er weist dann noch auf die Verschiedenheit der Berufe hin durch die Frage, ob sie alle Apostel oder Propheten, oder Lehrer oder Arbeiter, oder Wundertöter seien, oder ob alle die Gabe haben gesund zu machen, oder ob sie mit mancherlei Sprachen sprechen, oder ob sie alle auslegen können.[3])

Der Gegenstand von Hobbes' Werk: „Leviathan, oder Ursache, Form und Macht einer Republik, sei sie nun kirchlich oder bürgerlich", ist bezeichnend für sich selbst, ebenso ist es das Bild, welches der ältesten Ausgabe als Titelkupfer dient.[4]) Dieses Bild stellt einen Mann dar, der ein Riese, aber vollständig proportioniert ist. Der Körper dieses Mannes ist zusammengesetzt aus einer grossen Anzahl von Individuen, die anscheinend auf den verschiedensten Lebenswegen einherwandeln, die aber alle so vollständig ineinander hineinpassen, dass sie einen vollendet geformten menschlichen Körper bilden. Hobbbes sagt, dass er diesen Vergleich den beiden letzten Versen des vierundvierzigsten

1) I. Cor. 12, V. 17.
2) I. Cor. 12, V. 19.
3) I. Corinther 12, V. 20—29, auch I. Cor. 12, V. 4—10.
4) „Leviathan" von Thomas Hobbes, London, 1650.

Kapitels des Buches Hiob entnommen habe.

In der Einleitung[1]) zu diesem Werk sagt der Verfasser, dass diesergrosse Leviathan, Republik oder Staat genannt, nur ein künstlicher Mann ist, in dem die Landeshoheit eine künstliche Seele ist, die dem ganzen Körper Leben und Bewegung giebt; die Magistratspersonen, die Richter und die Beamten sind die künstlichen Gelenke; Belohnung und Strafe sind die Nerven und Sehnen, welche die Glieder und die Gelenke bewegen; Wohlhabenheit und Reichtum sind die Kraft der Glieder; ihre Sicherheit wird durch das Geschäft dargestellt; die Räte repräsentieren das Gedächtnis; die Gerechtigkeit und die Gesetze stellen die künstliche Vernunft und den künstlichen Willen dar; Eintracht ist Gesundheit, Uneinigkeit Krankheit; der Bürgerkrieg ist Tod. Die Übereinkünfte aber und die Kontrakte, aus denen das Ganze zusammengesetzt ist, gleichen dem Wort:„ Lasset uns Menschen machen", das Gott bei der Schöpfung sprach.

Nachdem Hobbes ziemlich eingehend die Art, die Form und die Macht einer Republik erörtert hat, geht er über zu den verschiedenen Systemen. Er hebt hervor, dass er unter „Systemen" eine Anzahl von Menschen versteht, die durch das gleiche Interesse oder dasselbe Geschäft zusammengehalten werden, und dass sie den Teilen eines menschlichen Körpers gleichen.[2]) Die gesetzlich anerkannten Systeme gleichen den Muskeln; die nicht gesetzlich berechtigten den Kröpfen, der Galle und den Geschwüren, die durch den Zusammenfluss der schlechten Säfte entstanden sind.[3]) Die Minister werden als organische Teile bezeichnet; die mit der Verwaltung Betrauten, gleichen den Nerven und Sehnen, welche die Glieder eines natürlichen Körpers bewegen.[4]) Die, welche die Gerichtsbarkeit ausüben, werden

1) Thomas Hobbes, English works collected and edited by William Molesworth. Vols. I to XI, inklusive. London 1839—1840. Vol. III, p. 307.
2) Ibid. p. 210.
3) Ibid. p. 225.
4) Ibid. p. 227.

mit den Stimmorganen verglichen; diejenigen hingegen, welchen die vollziehende Gewalt obliegt, sind die Hände.[1])

Ein Kapitel[2]) dieses Werkes ist betitelt „Die Ernährung und Fortpflanzung einer Republik". Die Ernährung wird abhängig gemacht von den Verkehrsmöglichkeiten zur See und auf dem Lande. Das Geld wird mit dem Blut verglichen, welches dadurch, dass es zirkuliert, die verschiedenen Glieder ernährt; die Steuereinnehmer und Schatzmeister, welche das Geld den Staatskassen zuführen, werden mit den Venen des natürlichen Mannes verglichen, und die, welche es wieder auszahlen zwecks öffentlicher Verwendung, mit den Arterien. Die Kolonien werden die Kinder der Republik genannt. Alles, was eine Republik schwächt oder zu ihrer Auflösung beiträgt, wird als Krankheit bezeichnet.

Die Schwächen, welche aus mangelhaften Institutionen entstehen, werden mit solchen Krankheiten verglichen, deren Ursprung auf erbliche Belastung zurückzuführen ist. Aufrührerische Litteratur wird mit dem Biss eines tollen Hundes verglichen,[3]) und die Wirkungen solcher Litteratur mit der Tollwut. Der Gedanke, dass es mehr als einen Herrscher[4]) in einer Republik geben könnte, wird mit der Epilepsie verglichen, bei der die von ihr Befallenen Zuckungen haben. Das Ansammeln der Schätze einer Republik in den Händen einiger Weniger durch Monopole, oder durch die Pachtung der öffentlichen Einkünfte[5]) wird mit der „Pleurisie" verglichen, bei welcher Krankheit das Blut, wenn es in die Lungen eindringt, Entzündung verursacht mit fieberischen und schmerzenden Begleiterscheinungen. Die Popularität eines mächtigen Untertanen und seine eventuelle Bedrohung der Republik wird verglichen mit den Wirkungen der Zauberei; die übermässige Grösse einer Stadt — einer kleineren Republik im Herzen einer grösseren — wird ver-

1) Ibid. p. 230.
2) Ibid. p. 232.
3) Ibid. p. 315.
4) Ibid. p. 317.
5) Ibid. p. 320.

glichen mit den Würmern in den Eingeweiden eines natürlichen Mannes;[1]) und die Freiheit, gegen die absolute Gewalt zu disputieren, mit den Vernichtungen der Spulwürmer.

Noch andere Schwächen finden Erwähnung, so die nie zu stillende „Gier" nach Vergrösserung des Besitzes; die, von Feinden erhaltenen, unheilbaren „Wunden"; die „Schwären" unberechtigter Eroberungen; die „Lethargie" der Trägheit; die „Schwindsucht" der Ausschweifungen und der Vergäudung.[2]) Zum Schluss wird die Auflösung der Republik, die durch innere und äussere Feinde herbeigeführt wird, mit dem Tode eines menschlichen Körpers verglichen.[3])

Der Bischof Butler[4]) legt der ersten seiner drei Serien von Predigten: „Von der menschlichen Natur oder dem Menschen als moralische Natur betrachtet", deren eine hauptsächlich die soziale Natur der Menschen behandelt, als Text die Verse 4 und 5 aus dem zwölften Kapitel der Epistel an die Römer zu Grundé. Auf den Text wird jedoch nur ganz kurz in der Predigt hingewiesen. Es wird erwähnt, dass der Vergleich besonders frappant war zu einer Zeit, als die Beziehungen der Christen zu einander festere Bande darstellten, als die der Blutverwandschaft, und als die Christen sich tatsächlich als Glieder eines Körpers betrachteten. In der Anwendung des Vergleichs auf die gegenwärtigen Verhältnisse wird hervorgehoben, dass die Beziehungen, welche eine Person der Gesellschaft zu einer anderen Person oder zu der ganzen Gesellschaft hat, bestimmt wird durch die Beziehungen, welche die einzelnen Teile oder die Glieder des natürlichen Körpers zu einander und zu dem ganzen Körper haben. Die Auslegung geht dahin, dass, wenn überhaupt ein Gleichnis zwischen diesen beiden Verhältnissen bestehe, das erstere uns zeige, dass wir

1) Ibid. p. 321.
2) Ibid. p. 321.
3) Ibid. p. 321.
4) Die Werke Bischof Butlers, herausgegeben von I. H. Bernward. D. D. London 1900. p. 26.

bestimmt seien, anderen Gutes zu thun, wie das letztere uns zeigte, dass die einzelnen Glieder des menschlichen Körpers bestimmt seien, sich unter einander ebenso zu nützen, wie dem ganzen Körper. Diese Auslegung führt naturgemäss zu der Entwicklung des Themas nach der Richtung hin, dass in dem Menschen ein natürliches Prinzip des Wohlwollens vorhanden sei, welches ungefähr das für die Gesellschaft bedeute, was die Eigenliebe für das Individuum sei. Der Vergleich ist nicht weiter durchgeführt. Butler sagt, dass kaum ein Grund vorhanden sei, einen Vergleich zu ziehen zwischen der Gesellschaft und dem blos materiellen Körper. Dieser, ohne den Geist, sei ein totes, unbewegliches Ding, das man nicht zu tiefergehenden Vergleichen heranziehen könne.

Die bildliche Darstellung wird dann fortgesetzt, indem an Stelle des Körpers und seiner Glieder die ganze menschliche Natur mit allen ihr eigenen Prinzipien gesetzt wird. Butler sagt, dass man dies nicht als eine unerlaubte Freiheit ansehen dürfe, da der Apostel sagt, die verschiedenen Glieder hätten alle verschiedene Funktionen, es kämen dabei also auch die geistigen Funktionen in Betracht. In dem übrigen Teil der ersten Predigt wird der Vergleich gezogen zwischen der Natur des Menschen, so weit sein eigenes Selbst in Betracht kommt, und der Neigung, Privatbesitz zu erwerben; zwischen dem Drang, sich selbst zu schützen und sein Glück zu suchen, und dem Teil der menschlichen Natur, welche für die Gesellschaft in Betracht kommt und deren Gedeihen fördert, indem sie dem öffentlichen Wohl dient.[1])

Nach Friedrich dem Grossen sind die mächtigen Familien in einer Republik zu vergleichen mit den Keimen von Krankheiten. Er führt dies des Näheren in seinem „Essai de critique sur Machiavel“ aus, wo er sagt: „Les

---

1) Ibid. p. 27.

républiques[1]) sentent toutes que ce temps arrivera, et elles regardent toute famille trop puissante, comme le germe de la maladie qui doit lui donner le coup de la mort.“ In Bezug auf die Lebensfähigkeit der Republiken braucht er folgenden Vergleich: „De même que les hommes naissent, vivent un temps et meurent par maladies, ou par l'âge; de même les républiques se forment, fleurissent quelques siècles et périssent eufin par l'audace d'un citoyen, ou par les armes de leurs ennemis.“

1) Anti-Machiavel, ou Essai de Critique sur le Prince de Machiavel. Publié par Mr. de Voltaire à Copenhague, aux dispens de Jaques Preuss. M. D. CC. XL. p. 64.

Abteilung II.

Auguste Comte, der Begründer der Soziologie als einer Wissenschaft, und der erste, welcher diesen Ausdruck gebrauchte, spricht oft von „sozialem Organismus“. In welchem Sinne er die Gesellschaft für organisch hält, das kann am besten oder richtiger nur begriffen werden, wenn man seine Auffassung von der Beziehung der Soziologie zur Biologie und zu den andern Wissenschaften kennt, wie das in seiner Klassifikation der Wissenschaften klar gelegt wird.[1])

Die Wissenschaften, die sich mit diesen zwei Klassen von Phänomenen beschäftigen, sind die organischen und unorganischen Naturwissenschaften. Als Einleitung zu dieser Klassifikation sagt er, dass alle sichtbaren Phänomene klassifiziert werden können in eine kleine Anzahl natürlicher Kategorien, die so aneinander gefügt sind, dass das vernunftgemässe Studium jeder Kategorie auf der Kenntnis der hauptsächlichsten Gesetze der voraufgehenden Kategorie beruht, und diese sollen auch die Grundlage für das Studium der nächsten Kategorie bilden. Es muss demgemäss so vorgegangen werden, dass man mit dem Studium des einfachsten und allgemeinsten Phänomens beginnt und zu dem besonderen und komplizierteren fortschreitet, indem man der natürlichen Ordnung ihrer Abhängigkeit folgt. Diesem

1) Cours de Philosophie Positive, par Auguste Comte, deuxième édition. Paris, 1864. Vol. I, 1830. Vol. VI, 1842.

Prinzip entsprechend, ist das ensemblé der natürlichen Phänomene in zwei grosse Klassen geteilt; die erste umfasst die Phänomene „des corps bruts", die zweite die „des corps organisés".[1])

Von diesen können die physiologischen Phänomene, wie sie hier genannt werden, nur nach denen der unorganischen Körper studiert werden, weil die ersteren komplizierterer und besonderer Natur sind und von den letzteren abhängen; alle mechanischen oder chemischen Phänomene, welche in den unorganischen Körpern Platz haben, können in lebenden Körpern beobachtet werden.

Die unorganische Naturlehre, die Wissenschaft, welche die erste allgemeine Kategorie umfasst, ist wieder, demselben Prinzip der Allgemeinheit und der Abhängigkeit folgend, in zwei deutlich zu unterscheidende Sektionen eingeteilt. Die eine umfasst das allgemeine Phänomen des Universums, die Wissenschaft der Himmelskörper oder die Astronomie, sowie die geometrischen und mechanischen Wissenschaften, die andere umschliesst das besondere Phänomen, die Naturwissenschaft der irdischen Körper. Die Notwendigkeit dieser Einteilung ergiebt sich aus dem Vorgang selbst.[2]) In dieser Klassifikation müssen wieder die astronomischen Phänomene als die allgemeineren, einfacheren und abstrakteren zuerst studiert werden, da die Gesetze, denen sie unterworfen sind, alle andern Phänomene, von denen sie selbst unabhängig sind, beeinflussen. Daraus ergiebt sich, dass die einfachsten irdischen Phänomene, wenn man sie unter ganz bestimmten Umständen betrachten will, ein weit komplizierterer Gegenstand der Untersuchung sind, als die schwierigste astronomische Frage.[3]) Deshalb ist es unerlässlich, die himmlische Naturlehre von der irdischen zu trennen und erst zu dem Studium der letzteren überzugehen nach dem der ersteren „qui en est la base rationelle".

---

1) Ibid. Vol. I, pp. 68—69.
2) Ibid. Vol. I, p. 71.
3) Ibid. Vol. I, p. 72.

Die irdische Naturlehre ist wieder eingeteilt „d'après le même principe“ in zwei getrennte Teile, je nachdem der Körper vom mechanischen oder vom chemischen Gesichtspunkt aus betrachtet wird; so entstehen die beiden Wissenschaften der Physik und der Chemie.[1]) Hier wieder sind die chemischen Phänomene die komplizierteren, die von den physischen Phänomenen abhängen, ohne sie zu beeinflussen. Daraus ergiebt sich, dass die Chemie erst nach der Physik kommen kann, dass sie aber eine abgesonderte Wissenschaft ist.

Indem Comte nun zu der zweiten grossen Klasse der Phänomene kommt, sagt er, dass „Une division analogue s'établit, de la même manière, dans la science générale des corps organisés.“[2]) Alle lebenden Wesen bilden zwei Arten von Phänomenen, die scharf unter einander geschieden sind, nämlich die, welche Bezug auf das Individuum, und die, welche Bezug auf die Art haben. Namentlich was den Menschen anbetrifft, ist dieser Unterschied fundamental. Ebenso wie bei den andern Klassen der Phänomene ist die letztere Ordnung die kompliziertere und besondere, und sie hängt von der ersten ab, ohne sie doch zu beeinflussen. Diese beiden grossen Sektionen der unorganischen Naturlehre werden „la physiologie proprement dite, et la physique sociale, qui est fondeé sur la premiére“, genannt.[3])

Bei allen sozialen Phänomenen, sagt Comte, beobachtet man zuerst den Einfluss der physiologischen Gesetze auf das Individuum. Um daher mit Erfolg die sozialen Gesetze studieren zu können, ist es nötig, mit einer gründlichen Kenntnis derjenigen Gesetze zu beginnen, welche in Beziehung zum Leben des Einzelnen stehen.[4])

In Bezug auf den genauen Unterschied zwischen diesen verschiedenen Klassen drückt Comte sich nicht ganz klar aus. Er sagt erst, bezüglich der beiden grossen Klassen

---

1) Ibid. Vol. I, p. 72.
2) Ibid. Vol. I, p. 73.
3) Ibid. Vol. I, p 73.
4) Ibid. Vol. VI, p. 703.

der Phänomene „des corps bruts“ und „des corps organisés“, dass man, wie man auch immer den Unterschied zwischen beiden Arten erkläre, in allen lebenden Körpern alle Phänomene „des corps bruts“ bemerke, und ausserdem noch eine besondere Art von Phänomenen, „les phénomènes vitaux proprement dits, ceux qui tiennent à l'organisation“. Ob diese beiden Klassen von Körpern dieselbe Natur haben oder nicht, das festzustellen, sagt Comte, ist nicht die Sache der positiven Philosophie, welche nichts mit „la nature intime d'un corps quelconque“ zu tun hat. Und ferner hält Comte es nicht für nötig, „les corps bruts“ und „les corps vivants“ als wesentlich verschieden zu betrachten, um die Notwendigkeit ihres verschiedenen Studiums zu erkennen.[1])

Ebenfalls in Bezug hierauf sagt er, dass dieser fundamentale Unterschied auch existieren würde, wenn wir das physiologische Phänomen als ein einfaches, mechanisches, elektrisches und chemisches Phänomen, modifiziert durch den Bau und die Composition, welche organischen Körpern (corps organisés) eigen ist, betrachten wollten. Aber auch, wenn wir mit dieser Hypothese rechnen, müssten die allgemeinen Phänomene vor den speziellen Modifikationen studiert werden, welche in gewissen Wesen des Universums als Folge einer besonderen Disposition der Moleküle[2]) gefunden werden.

Was nun den Unterschied zwischen den beiden Klassen der irdischen Phänomene anbetrifft, d. h. denen der Physik und der Chemie, so sagt Comte, dass es, ganz abgesehen von der Ansicht, die man über die chemische Affinität haben mag, und selbst, wenn man sie als eine Modifikation der durch die Form und die zu einander neigende Disposition der Atome hervorgebrachte Schwerkraft ansehen wollte, doch nicht anginge, die Chemie als ein einfaches Anhängsel der Physik zu betrachten.[3])

1) Ibid. Vol. I, pp. 69—70.
2) Ibid. Vol. I, p. 70.
3) Ibid. Vol. I, pp. 72—73.

Die Notwendigkeit, die beiden Klassen der organischen Physik zu unterscheiden, wird ebenfalls lebhaft betont. Und obgleich die Tatsache scharf hervorgehoben wird, dass die soziale Physik auf der Physiologie basieren („fondée") muss, so sagt Comte doch, dass die sozialen Bedingungen, welche die Handlung der physiologischen Gesetze modifizieren, bei weitem die Hauptsache sind, und dass es daher unmöglich sein würde, die Collektivstudien dieser Spezies einfach als eine Deduktion der Studien des Individuums anzusehen. Und selbst wenn man die notwendige Beziehung zur Physiologie beachten würde, so ergebe sich doch, dass „la physique sociale doit être fondée sur un corps d'observation directe qui lui soit propre".

Einige der Physiologisten „du premiér ordre" werden kritisiert, weil sie die soziale Physik als ein blosses Anhängsel der Physiologie angesehen haben. Comte sagt, dass die notwendige Unterordnung zwischen diesen beiden Studien zu keiner derartigen Schlussfolgerung führt, und dass „quoique les phénomènes soient certainement homogènes, ils ne sont point identiques, et la séparation des deux sciences est d'une importance vraiment fondamentale".[1])

Comte sagt ferner, dass es nicht schwer wäre, eine vollkommene Symmetrie zwischen den beiden Abteilungen der organischen und der unorganischen Physik herzustellen, indem man die allgemeine Abteilung der Physiologie in animalische und vegetabilische trenne. Hier könnte man auch wieder zu der durchweg gebrauchten Einteilung zurückkehren, da die Phänomene des animalischen Lebens komplizierter und spezieller sind, als die des vegetabilischen Lebens. Das Suchen nach dieser genauen Symmetrie würde aber kindisch werden (puérile),[2]) wenn es die wirklichen Analogien oder die hauptsächlichsten Unterschiede zwischen den Phänomenen übertriebe oder sie gar erkennen wollte. Der Unterschied zwischen der animalischen und vegetabilischen Physiologie wird als sehr

1) Ibid. Vol. I, pp. 73–74.
2) Ibid. Vol. I, p. 74.

wesentlich in der konkreten Physik, aber als fast bedeutungslos in der abstrakten angesehen, mit der man sich in der positiven Philosophie beschäftigt. Ausserdem verschwindet dieser Unterschied allmählig, wenn wir uns tiefer in das Studium der Phänomene versenken. Die Kenntnis der allgemeinen Gesetze des Lebens, welche, nach Comte, der wahre Zweck der Physiologie ist, verlangt eine gleichmässige Betrachtung aller organischen Serien ohne den Unterschied des tierischen und vegetabilischen Lebens. [1])

Als logische Schlussfolgerung in der Entwickelung dieser Hierarchie wird die Soziologie als „la seule science qui puisse être vraiment finale, et envers laquelle la biologie elle-même ne constitue qu'un dernier préambule indispensable“ [2]) angesehen. Besonders betont wird „l'indispensable nécessité de cette séparation fondamentale.“ Diese Trennung wird als das Allerwichtigste bezeichnet, weil es fast keinem der grossen Denker unserer Zeit gelungen ist, „cette grande aberration“ zu vermeiden. Sie wird aber auch als besonders schwierig für den vorgeschrittenen Geist bezeichnet, der allgemeinen Tendenz der untergeordneten Studien wegen, die höheren zu absorbieren, kraft ihres positiveren Charakters, und weil sie aus den natürlichen Beziehungen abgeleitet werden. [3])

Einer der Hauptgedanken dieses Werks ist der einer beständigen Unterwerfung aller Phänomene unter fest vorgezeichnete, unveränderliche Gesetze, woraus die Wahrscheinlichkeit einer vernunftgemässen Vorausbestimmung in den einzelnen Gebieten der Phänomen abgeleitet wird. Dementsprechend kommt jedes wahrnehmbare Phänomen unter eines oder das andere der in fünf grossen Kategorien niedergelegten Gesetze, nämlich unter die astronomischen, physikalischen, chemischen, physiologischen oder unter die sozialen Gesetze. Um das wissenschaftliche System zu

1) Ibid. Vol. I, p. 74.
2) Ibid. Vol. VI, p. 712.
3) Ibid. Vol. V, p. 713.

vollenden, fehlt nur noch die soziale Physik; dann hätten wir himmlische Physik, irdische Physik mit den Unterabteilungen mechanische und chemische, organische Physik mit den beiden Unterabteilungen vegetabilische und animalische, und, um die Serie zu beschliessen, soziale Physik. Obgleich alle diese Wissenschaften unter einander verschieden sind, und zwar so, dass jede es mit einer Klasse von Phänomenen zu tun hat, die ihr eigen sind, so besteht doch eine solche Continuität in der ganzen Serie, dass wir von der einfachsten matematischen Spekulation durch fast unbemerkbare Stufen zu der höchsten soziologischen Betrachtung fortschreiten.[1])

Ebenso giebt es in dem organischen System eine lange, vermittelnde Progression von Existenzarten, welche die niedrigste vegetabilische Existenz mit der höchsten sozialen verbindet, und die fortwährend aufsteigt, wenn auch ohne bestimmte Reihenfolge, so doch in homogener Weise.[2]) Einige dieser Wissenschaften werden als solche bezeichnet, die einen Übergang vermitteln, das heisst, zwischen der mathematischen Philosophie und der Physik steht die astronomische Philosophie, welche an beiden Teil hat; und ebenso steht zwischen der organischen und der unorganischen Philosophie die chemische, welche einen Fundamental-Übergang zwischen diesen beiden Klassen bildet.[3]) Auch die Physik, im Zusammenhang mit der Chemie, wird als ein wissenschaftliches Zwischenelement in diesem System angesehen, indem es die einleitende mathematisch-astronomische Gruppe mit der abschliessenden biologisch-soziologischen verbindet.[4])

Gelegentlich wird auch ein Vergleich gemacht zwischen der Gesellschaft oder dem sozialen Organismus und einem tierischen Organismus. Die Krankheiten und Krisen im

1) Ibid. Vol. III, p. 588.
2) Ibid. Vol. III, p. 716.
3) Ibid. Vol. III, p. 588.
4) Ibid. Vol. VI, p. 692.

sozialen Organismus werden als noch unvermeidlicher bezeichnet, als die im Organismus des Individuums, weil jener erheblich komplizierter ist als dieser; dahingegen werden die Veränderungen im sozialen Organismus als denen des tierischen Organismus analog bezeichnet, weil beide gleichen statischen und dynamischen Bedingungen unterworfen sind, mit dem einen Unterschied allerdings, dass die sozialen Modifikationen ausgedehnter und manigfacher sein können und es auch sollten, als die einfachen biologischen Modifikationen.[1])

Die Störungen im sozialen Organismus werden verglichen mit den Krankheiten des individuellen Organismus; und wie das Studium der pathologischen Fälle in der Biologie das wissenschaftliche Äquivalent bildet zu dem blossen Experimentieren, so ist in der Soziologie die pathologische Analyse der indirekte Weg zum Experimentieren. Und wie die Komplikationen und die Solidarität im biologischen Organismus direktes Experimentieren schwierig machten, so machten die noch ausgeprägteren Komplikationen und die Solidarität unter den sozialen Phänomenen das Experimentieren hier noch schwieriger.[2])

Die beiden Abteilungen im Studium der Gesellschaft, die soziale Statik und die soziale Dynamik, werden verglichen mit den beiden Abteilungen im Studium des Individuums, mit der Anatomie und der Physiologie. Gerade wie wir einen Unterschied machen zwischen dem rein anatomischen Gesichtspunkt, mit Bezug auf die Idee der Organisation, und dem physiologischen Gesichtspunkt, in Bezug auf die Idee des Lebens, so sollte in der Soziologie, wie Comte sagt, die Dekomposition in ganz ähnlicher und nicht weniger ausgesprochener Weise wirken zwischen dem grundlegenden Studium der Existenzbedingungen der Gesellschaft oder der sozialen Statik und dem von den Gesetzen ihrer beständigen Bewegung oder der sozialen Dynamik.[3])

1) Ibid. Vol. IV, p. 285.
2) Ibid. Vol. IV, pp. 308—309.
3) Ibid. Vol. IV, p. 230—1.

Der soziale Organismus wird mit dem tierischen Organismus verglichen insofern, als die stets zunehmende Vollkommenheit eines jeden von ihnen vor allem in der immer ausgeprägteren Spezialität der verschiedenen Funktionen besteht, welche durch die immer vollkommener werdenden Organe verrichtet werden, so durch die Verschiedenheit der Mittel auf die Einheit des Zweckes hinarbeitend.[1])

Zum Schluss wird der soziale Fortschritt mit dem Fortschritt des Individuums verglichen, denn beide beruhen ihrem wesentlichsten Momente nach auf dem Tode; das heisst, das Vorwärtsschreiten der Menschheit setzt naturgemäss eine beständige, genügend schnelle Erneuerung der die allgemeine Bewegung bewirkenden Mittel voraus, die fast unbemerkbar im individuellen Leben hervortreten, indem sie von einer Generation zur andern übergehen. So muss sowohl der soziale Organismus, wie der individuelle fortwährend durch neue Elemente ersetzt werden.[2])

In Bezug auf die anzuwendende Methode sagt Comte, dass sowohl in der Soziologie, wie in der Biologie die drei fundamentalen Arten der Beobachtung angewandt werden, nämlich die reine Beobachtung, das Experimentieren, und schliesslich die vergleichende Methode, die besonders angebracht ist beim Studium der Biologie. Eine Abart dieser vergleichenden Methode ist die historische Methode, welche als Fundament des Studiums der Soziologie anzusehen ist. Obgleich diese letztere von der ersteren abgeleitet ist, will Comte doch beide radikal unterschieden sehen „à titre de transformation transcendante“[3]) Die vergleichende Methode wird als sehr wesentlich für das Studium des individuellen Lebens, sowie für statische Betrachtungen angesehen, aber sie reicht nicht aus für den wichtigsten Teil der Soziologie, für die dynamischen Betrachtungen. Denn bei diesen ist es erforderlich, den Einfluss der verschiedenen menschlichen

1) Ibid. Vol. IV, p. 417.
2) Ibid. Vol. IV, pp. 453—456.
3) Ibid. Vol. VI, p. 712.

Generationen auf die nachfolgenden beobachten zu können. Diese Methode wurde also ausgedehnt und modifiziert, bis sie thatsächlich zu einer vierten grundlegenden Art der Beobachtung zum vergleichenden biologischen Verfahren führte. So modifiziert, war sie schliesslich von den andern genau zu unterscheiden.[1])

Die allgemeine Tendenz der untergeordneten Wissenschaften, die höheren zu beherrschen, wird voll und ganz anerkannt. Diese Tendenz tritt jedoch bei der Biologie und der Soziologie noch viel stärker hervor, als bei den übrigen Wissenschaften. Comte spricht von dem verderblichen Übergewicht biologischer Betrachtungen und bedauert, dass die hervorragendsten biologischen Philosophen die Ursache geworden sind, dass die Soziologie als selbständige Wissenschaft verschwunden ist, dadurch, dass sie sie zu einem Anhängsel der Biologie reduzierten. Dieser Vorgang wird mit einer ähnlichen irrationellen Tendenz bei gewissen Physikern und Chemikern verglichen, die wieder die Biologie als ein Anhängsel der unorganischen Philosophie ansehen, was als ein Hindernis für den wahren Fortschritt des menschlichen Geistes angesehen wird.[2])

Anstatt die Soziologie als ein natürliches Anhängsel der Biologie zu betrachten und so die wirkliche Entwickelung der weisen sozialen Spekulation zu verhindern, sollte sie eine durchaus selbständige Wissenschaft sein, die auf der ihr eigentümlichen Basis aufgebaut ist, „mais profondement rattachée", sei es nun in ihrem Ausgangspunkt oder in ihrer fortlaufenden Entwickelung bis zum System der vollständigen biologischen Philosophie.[3])

In diesem selben Zusammenhang sagt Comte, dass eine blinde Nachahmung des biologischen Verfahrens dahin führt, „à méconnaître irrationnellement" die wahre logische Analogie zwischen den beiden Wissenschaften. Und zwar

1) Ibid. Vol. IV, p. 376.
2) Ibid. Vol. IV, p. 345.
3) Ibid. Vol. IV, p. 349.

insofern, als der Vergleich zwischen den verschiedenen Teilen der animalischen Hierarchie, welche das charakteristische Merkmal der biologischen vergleichenden, Methode ist, in der Soziologie nur untergeordneten Wert haben würde. Ausserdem wäre es augenscheinlich ganz unmöglich, je die aufeinander folgenden Phänomenen, unabhängig von direkter Beobachtung, ausschliesslich aus der Kenntnis der auf Individuen anwendbaren Gesetze zu deducieren.[1])

Anmerkung zu Comte.

Eine grosse Anzahl der in Comte's Werken enthaltenen Gedanken werden häufig wiederholt. Das Folgende ist eine Zusammenfassung der hauptsächlich gebrauchten Anführungen:

Die fünf Klassen der Phänomene. Vol. I, p. 22, p. 75. Für jede Wissenschaft ist die Kenntnis der voraufgehenden Wissenschaft nötig. Vol. I, p. 81. Vol. VI, p. 568. Alles wird durch natürliche Gesetze bestimmt: Vol. IV, p. 174, p. 179, p. 279. Eine Scheidung dieser Wissenschaften ist nötig. Vol. I, p. 74. Vol. VI, p. 568. Soziale Physik wird zu einem Anhängsel der Physiologie. Vol. I, p. 73. Vol. IV, p. 344, p. 366. Die Biologie ist die letzte unentbehrliche. Einleitung. Vol. VI, p. 592, p. 712, p. 553. Der gefährliche Einfluss der Biologie. Vol. VI, p. 556, p. 713, p. 715. Vol. I, p. 73. Vol. IV, p. 312, p. 315, p. 326, p. 344, p. 366. Die Tendenz des Untergeordneten das Höhere zu beherrschen. Vol. VI, p. 704. Die Methode in der Soziologie. Vol. IV, p. 296, p. 312, p. 322, p. 326, p. 334, p. 336, p. 350, p. 376. Vol. VI, p. 712. Die Ordnung und der Fortschritt werden mit der Organisation und dem Leben verglichen in der Biologie. Vol. IV, p. 18, p. 231. Soziale Krankheit-Pathologie. Vol. IV, p. 92, p. 120, p. 292, p. 309.

1) Ibid. Vol. VI, p. 712.

Unter den englischen Autoren hat Herbert Spencer[1]) die organische Theorie der Gesellschaft am vollendesten ausgearbeitet. Er hat die Vergleiche am meisten detailliert. Die hier ausgesprochenen Ideen sind grundlegend für seine Einführung in die Soziologie.

In der Einleitung zu seiner Soziologie kommt er zu dem Schluss, dass die Gesellschaft, weil ihre Teile in beständiger Beziehung zu einander stehen, ein eigenes Wesen sei. Dann folgert er, dass die Gesellschaft eher mit einem organischen, als mit einem unorganischen Aggregat verglichen werden könne, da die beständigen Beziehungen unter den Teilen einer Gesellschaft den beständigen Beziehungen unter den Teilen eines lebenden Körpers vergleichbar seien. Obgleich Spencer schon zu Anfang von der Ähnlichkeit spricht, so sagt er doch erst im Titel seines zweiten Kapitels deutlich: „A society is an organism“ und entwickelt darauf diese Ähnlichkeit.

Zuerst werden die Gleichheiten und die Ungleichheiten im Allgemeinen hervorgehoben, dann werden die Ähnlichkeiten im Einzelnen ausgearbeitet durch einen Vergleich zwischen dem Wachstum, dem Bau und den Funktionen des Einzelorganismus und des sozialen Organismus; darauf wird die Ähnlichkeit in den Evolutionen der grossen Organsysteme, sowohl der individuellen, wie der sozialen nachgewiesen. Diese sind: das Ernährungssystem, das Verteilungssystem und das regulierende System.

Bei der Betrachtung der Verschiedenheiten sagt Spencer, dass die einzelnen Teile eines Tieres ein concretes Ganze darstellen, die Teile einer Gesellschaft dagegen ein Ganzes bilden, welches discret ist. Er fügt aber hinzu, dass diese Verschiedenheit die Ähnlichkeit nicht zerstört; dass die Teile der Gesellschaft, obgleich sie nicht mit einander in direkte Berührung kommen, doch auf einander einwirken durch vermittelnde Elemente, sei dies nun durch die Sprache des Gemüts oder durch die in Wort und Schrift

1) Die Prinzipien der Soziologie von Herbert Spencer, London 1876.

niedergelegte Sprache des Verstandes. So wird die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Teile, welche die Organisation bildet, wirkungsvoll hergestellt.

Eine andere Verschiedenheit, welche in enger Beziehung zu der ersten steht, ist die, dass in dem Individuum das Bewusstsein auf einen kleinen Teil des Aggregates zusammengedrängt ist, während es in der Gesellschaft das ganze Aggregat durchflutet. Daraus ergiebt sich ein Unterschied in den Zwecken, welche von der Organisation als Gesellschaft verfolgt werden, gegenüber dem Organismus, der nur für das Wohl seiner Glieder lebt. Spencer sagt nun darauf, dass der notwendige gegenseitige Einfluss, obgleich er nicht auf direktem Wege ausgeübt wird, doch auf indirekte Weise übermittelt wird, und dass deshalb aus diesem Vorgang kein Unterschied in den organisatorischen Gesetzen abzuleiten ist.

Die folgenden Ähnlichkeiten werden angeführt unter:

A. Soziales Wachstum.

I. Gesellschaften beginnen, ebenso wie die lebenden Körper, ihre Existenz als Keime. Sie stammen ab von Massen, die ausserordentlich klein sind im Verhältnis zu den Massen, zu denen einige von ihnen sich entwickeln.

II. Das Wachstum der Aggregate verschiedener Klassen ist ausserordentlich verschieden.

III. Die Grösse nimmt vermöge zweier Vorgänge zu, nämlich entweder durch Vermehrung der Einheiten oder durch Vereinigung einzelner Gruppen und durch abermalige Verschmelzung von mehreren solcher Gruppen.

IV. Die Vermehrung der Einheiten einer Gruppe und die Vermehrung durch Verschmelzung von Gruppen geht gleichzeitig vor sich.

B. Soziale Gebilde.

I. Bei Gesellschaften, wie bei lebenden Körpern wird die Massenzunahme entweder von einer Zunahme der inneren Struktur begleitet, oder es tritt Differenzierung ein.[1])

---

[1]) Ibid. p. 489.

II. Mit der Zunahme der gegenseitigen Abhängigkeit nimmt auch die Ungleichheit der Teile zu.[1])

III. Die Differenzierung schreitet vom Allgemeinen zum Besonderen fort.[2])

IV. Der innere Aufbau und die Einrichtung der Organe unterliegt bei Tieren und bei Gesellschaften demselben allgemeinen Grundsatze.

V. Die Ausbildung der Organe in einem lebenden Körper, ebenso wie die Bildung der sozialen Organe, schreitet dergestalt fort, dass wir eine primäre, eine sekundäre und eine tertiäre Stufe unterscheiden.[3])

VI. In beiden Fällen besteht ein Gegensatz zwischen der ursprünglichen Entwickelungsweise und einem Entwickelungsgange, der an dessen Stelle tritt.[4])

C. Soziale Funktionen.

I. So lange die Organisation eine lose ist, sind die Teile verhältnismässig unabhängig von einander; aber in dem Masse, wie die Organisation eine höhere wird, wird auch die Abhängigkeit jedes einzelnen Teiles von den übrigen immer grösser, so dass die Trennung von demselben ihm verderblich sein würde.[5])

II. Wo die Teile noch wenig differenziert sind, kann jeder einzelne leicht die Funktionen eines andern übernehmen; wo sie aber höher differenziert sind, da ist eine solche Übernahme der Funktionen anderer nur in geringem Grade oder garnicht mehr möglich.[6])

Es wird dann die Ähnlichkeit zwischen den drei grossen Systemen, dem Ernährungssystem, dem Verteilungssystem und dem regulierenden System in den beiden Arten der Organismen klar gelegt. Und zwar wird nicht nur die

1) Ibid. p. 492.
2) Ibid. p. 493.
3) Ibid. p. 497.
4) Ibid. p. 497.
5) Ibid. p. 504.
6) Ibid. p. 506.

Ähnlichkeit zwischen den Systemen an sich bewiesen, sondern auch die Ähnlichkeit in der Reihenfolge ihrer Entstehung.[1])

Unter A, dem Ernährungssystem, wird die Ähnlichkeit auseinandergesetzt zwischen den Teilen, welche die Ernährung eines lebenden Körpers besorgen, und denen, welche die industriellen Funktionen in der Gesellschaft versehen.[2])

I. Gerade wie der Nahrungskanal sich in seinem Bau und seiner Funktion den tierischen oder pflanzlichen Stoffen anpasst, welche mit seinem Innern in Berührung kommen, so richtet sich die Regsamkeit und die Tätigkeit im industriellen System der Gesellschaft nach den mineralischen Stoffen, den Tieren und Pflanzen, mit denen seine Arbeitskräfte in Berührung kommen.[3])

II. Und ebenso wie der Nahrungskanal müssen die übrigen Teile so eingerichtet sein, dass sie die ihnen zugeführten Stoffe auf den verschiedenen Stadien ihrer fortschreitenden Zubereitung bearbeiten. In der Gesellschaft ist es nicht anders; da wirken die industriellen Differenzierungen auf die Teile der Bevölkerung ein und geben ihnen die Gestalt, welche den lokalen Produktivverhältnissen, mit denen sie zu thun haben, seien diese nun organischer oder unorganischer Natur, angepasst sind.

In dem unter B. angeführten System der Verteilung werden ebenfalls verschiedene Ähnlichkeiten nachgewiesen.

I. Zwischen den Kommunikationskanälen.

a) Die niedrigsten Typen jeder Art brauchen überhaupt kein System der Verteilung.[4])
b) Die Kommunikationskanäle werden hervorgebracht durch Bewegungen, welche sie später erleichtern.[5])

---

1) Ibid. pp. 511 bis 516.
2) Ibid. p. 517.
3) Ibid. p. 523.
4) Ibid. p. 526.
5) Ibid. p. 527.

c) Die Kommunikationskanäle nehmen zuerst feste Formen an in den Teilen, wo der meiste Verkehr ist.[1])

d. Mit zunehmender Komplikation der Organismen entstehen doppelte Kanäle, von dem Centrum ausgehend und zu ihm zurückkehrend; es bilden sich auch Abzweigungen und Unterabzweigungen aus, die ersteren mehr gerade, die zweiten mehr gewunden; die ersteren sind auch fester begrenzt und von feiner durchgearbeitetem Bau; die letzteren hingegen verlieren ihre Struktur immer mehr, je stärker sie sich abzweigen.[2])

II. Zwischen den Bewegungen in den Kanälen.

a) In jedem Fall ist der Fortschritt in der Zirkulation immer ein allmählicher, der mit schwachen, langsamen und unregelmässigen Bewegungen beginnt, und sich mit der Zeit zu raschen, regelmässigen und mächtigen Pulsschlägen entwickelt.

III. Zwischen den zirkulierenden Strömungen.

a) Je verwickelter der Organismus wird, desto ungleichartiger werden die zirkulierenden Strömungen.

b) Es giebt Strukturen, die von den zirkulierenden Strömungen rohe Materialien empfangen, welche sie umformen müssen, um dann das Produkt den Strömungen wieder zuzuführen.

c) Es besteht eine Konkurrenz, die sich dadurch bemerkbar macht, dass jedes Organ von dem allgemeinen Vorrat so viel für sich in Anspruch nimmt, als es irgend verwenden kann zum Nutzen der Entwickelung.

In dem unter C angeführten regulierenden System werden die nachfolgenden Ähnlichkeiten angeführt.

I. Zwischen den Strukturen.[3])

a) Dieses System ist das indirekte Resultat der Kämpfe und der Konkurrenz der Organismen untereinander.

---

1) Ibid. p. 328.
2) Ibid. p. 529.
3) Ibid. p. 540.

b) Dieses System beginnt mit der Entstehung eines höheren coordinierenden Centrums, welches die niedrigeren Centren kontrolliert.[1])

c) Die Ausdehnung des Systems wird charakterisiert und bestimmt durch die zunehmende Grösse und Vielseitigkeit des dominierenden Centrums.[2])

d) Die älteren Teile werden verhältnismässig automatisch.

II. Zwischen den angewandten Mitteln, durch welche die Kontrolle ausgeübt wird.

a) In jedem Falle ist ein Medium der Kommunikation vorhanden, durch welches das Centrum auf die Teile einwirkt[3])

b) Die Anordnung ist ähnlich wie bei den Kanälen. Grosse Bündel von Kommunikationsmedien gehen von dem grossen Centrum aus; von diesen wieder etwas kleinere, und so immer weiter.

III. Während des Evolutionsprozesses[4]) teilt sich dieses System in zwei Systeme. Das eine beschäftigt sich mit dem Milieu, das andere mit der Ernährung. — Das cerebralspinale und das sympathetische System im Individuum; das politische und industrielle System in der Gesellschaft.

a) Diesen beiden wird ein drittes, teilweise unabhängiges System hinzugefügt: das vaso-motorische und das Geldsystem.

b) Diese Differenzierungen entstehen in gleicher Weise in beiden Organismen und haben gemeinsame Ursachen.

Eine weitere, sehr ausgedehnte Ähnlichkeit wird zwischen den Metamorphosen des Individuums und des sozialen Organismus gezeigt insofern, als sich bei beiden die Struktur[5]) der jeweiligen Tätigkeit anpasst. Die beiden grossen Systeme der Strukturen, welche äussere und innere

1) Ibid. p. 549.
2) Ibid. p. 554.
3) Ibid. p. 554.
4) Ibid. p. 558.
5) Ibid. p. 608.

Thätigkeiten vermitteln, schrumpfen zusammen oder entwickeln sich, je nach dem Leben, welches das Aggregat führt, und in beiden Fällen ist ein Rückgang zu dem früheren Typus bemerkbar, wenn die frühere Tätigkeit wieder aufgenommen [1]) wird.

Diese Ähnlichkeiten sind alle bis ins kleinste Detail ausgearbeitet, und alle sind durch Beispiele aus den Gebieten der Biologie und der sozialen Wissenschaften erhärtet.

Spencer weist mit Nachdruck darauf hin, dass der soziale Organismus mit keinem besondern Typus[2]) der Einzelorganismen zu vergleichen ist. Und weiter sagt er, dass keine Ähnlichkeit zwischen den beiden Arten von Organismen bestehe, ausgenommen die, welche durch die beiderseitige Abhängigkeit von Teilen bedingt werde, welche sie gemeinsam benutzten.

Als Schluss der Entwickelung dieser Theorie sagt Spencer, dass er diese Ähnlichheiten nur als ein Gerüst benutzt habe, das ihm dazu helfen sollte, ein zusammenhängendes Gebäude soziologischer Induktionen aufzubauen. Wenn er das Gerüst jetzt fortnimmt, so bleiben die Induktionen bestehen. Daher seine Behauptung, dass die Gesellschaft ein Organismus sei.

Den Wert, welchen Spencer auf diese Theorie legt, erkennt man, wenn man die Zusammenfassung zu seinem „Inductions of Sociology“ genau ansieht. Hier sagt er, dass diese Thatsachen[3]) in einandergreifen, um zu beweisen, dass die soziale Evolution ein Teil der allgemeinen Evolution ist,[4]) und als die Formel der Evolution bezeichnet er den Fortschritt, der zu besserer Beschaffenheit, festerem Zusammenhang, grösserer Vielseitigkeit und schärferen Abgrenzungen führt. Auch bei der Entwickelung der Synthese sozialer

1) Ibid. p. 608.
2) Ibid. p. 613.
3) Ibid. p. 617.
4) Ibid. p. 618.

Phänomene sagt er, dass er geleitet wird durch das Gesetz[1]) der allgemeinen Evolutionen, und, als Unterordnung zu diesen, durch die erwähnten Induktionen.

Lilienfeld ist ein ausgesprochener Gegner der Theorie, welcher die Welt, vom bildlichen Standpunkt aus, als einen Organismus betrachtet. Spencer und seine Nachfolger werden scharf kritisiert,[2]) weil sie, in ihrer Behandlung der Welt als Organismus, auf halbem Wege stehen geblieben sind. Wieder und wieder bezeichnet Lilienfeld in seinen Werken die Gesellschaft als ein lebendes Wesen, als ein Individuum, einen wirklichen Organismus, nicht als einen abstrakten Begriff, sondern als einen realen, durch gesetzmässig wirkende psychophysische Energien belebten Organismus. Spencers oft gebrauchter Ausdruck[3]) „superorganism" wird angenommen. Lilienfeld giebt zu, dass es sich auf die sozialen Phänomene, als nur auf eine höhere Macht derselben Energien bezieht, welche wir in der ganzen organischen Welt finden; er wird also in demselben Sinne gebraucht, wie man von einer höheren tierischen Spezies, als von einer Super-Organisation einer niedrigeren Species, oder von der vegetabilischen Welt oder dem Nervensystem als von einer Super-Organisation, im Vergleich zu dem Knochen- und Muskelsystem, sprechen würde, Widerspruch hingegen wird erhoben gegen den Gebrauch des Ausdrucks in absolutem Sinne, weil dadurch den sozialen Phänomenen andere Gesetze beigelegt werden, als die, welche die organische Welt regieren.[4])

Der Fundamentalgedanke in Lilienfelds Werk ist der, dass die Erscheinungswelt nicht geteilt werden darf, sondern dass alle Lebensphänomene unter allgemeine organische

1) Ibid. p. 818.

2) a) Annales de l' institut de sociologie. Vol. IV. Paris. 1898. p. 212. ebenfalls b) Zur Vertheidigung der organischen Methode in der Sociologie von Paul Lilienfeld. Berlin, 1898. p. 62.

3) Ibid (b) p. 73.

4) Zur Vertheidigung der organischen Methode in der Soziologie, p. 63.

Gesetze gehören, oder, wie er es ausgedrückt hat: „Die Einheitlichkeit der Gesetzmässigkeit in der Natur und der menschlichen Gesellschaft“ muss bewahrt werden.[1])

Das soziale Königreich wird als eins der drei grossen Königreiche angesehen, welche zusammen das organische Kaiserreich konstituieren: „Le règne[2]) végétal, dont les individus ainsi que leurs parties sont privés de mouvements autonomes; le règne animal, dont les individus ont la capacité de se mouvoir sans que leurs parties en soient douées indépendamment de l'organisme auquel elles appartiennent; enfin le regne social, dont les agrégats unifiés sont doués d'autonomeé dans leur ensemble ainsi que dans chaque élément anatomique, pris séparément“. Das Fundament für das Studium der Soziologie liegt, nach Lilienfelds Ansicht, in der Biologie und Phsychologie, ebenso wie diese wieder begründet werden durch die Physiologie, und diese wieder durch die Chemie und diese wieder durch die Mathematik.[3])

Lilienfeld hat sehr detailliert die Übereinstimmung nachgewiesen, die zwischen der Realität der sozialen Natur und den Gesetzen, welche das soziale Leben regulieren, und zwischen den allgemeinen Gesetzen in der Evolution der Naturkräfte besteht. Das allgemeine Gesetz des dreifachen Parallelismus zwischen der intellektuellen und moralischen Entwickelung des Menschen in der Geschichte, in dem individuellen Leben und in der sozialen Evolution, und die Übereinstimmung zwischen der historischen, individuellen und sozialen Evolution wird gezeigt durch eine scharfsinnig arrangierte Karte, welche Organogramm[4]) genannt wird. Auf dieser Karte zeigt der erste Kreis X unsern Planeten als einen Globus von weissglühender Masse, auf dem nur physische und chemische Kräfte tätig sind. Um diesen

1) Ibid. p. 8.

2) Annales de l'institut de sociologie. Paris 1897, Vol. III, p. 134.

3) Zur Verteidigung der organischen Methode in der Sociologie, pp. 9—27.

4) Annales de l'institut de Sociologie. Vol. IV, 1898. p. 198, et seq.

erstreckt sich der Kreis Y, welcher den Anfang des organischen Lebens auf der Erde darstellt, das mit der ersten, undeutlichen und gestaltlosen, aber sehr komplizierten chemischen Komposition, dem Protoplasma, beginnt; durch die Differenzierung des animalischen und vegetabilischen Lebens kommen wir zu der höchsten Form des animalischen Lebens, den Wirbeltieren. Um diesen Kreis liegen aufeinander folgende Reihen von Kreisen, welche die verschiedenen Stufen in der moralischen und intellektuellen Entwickelung darstellen. Sie beschreiben unter A den noch in Herden lebenden, nicht viel über dem Tiere stehenden Menschen; unter B den primitiven Menschen, der die Fähigkeit des Sprechens erlangt und einige abstrakte Begriffe erworben hat; unter C den Barbaren; unter D den Halbbarbaren; unter E den Menschen des Heldenzeitalters und der mythologischen Epoche; unter F den Menschen des Altertums; unter G den modernen, zivilisierten Menschen; unter H den Zukunftsmenschen, der in derselben Weise fortschreitet und denselben Gesetzen unterworfen ist, wie der Mensch der Vergangenheit.

Diese Karte, welche den erwachsenen Menschen auf den verschiedenen Stufen der historischen Entwickelung darstellt, wird dann ferner dazu gebraucht,[1]) die Evolutionen der höheren psychologischen Organe des Individuums zu beschreiben, welches auf seinem Wege vom Embryo bis zum erwachsenen Menschen genau dieselben Stufen durchläuft. Das Kind gleicht in seiner moralischen und intellektuellen Entwickelung während der ersten Jugendzeit dem Menschen (A) im primitiven (B), im barbarischen (C) und schliesslich im halbbarbarischen (D) Zustande. Hier wird die Sprache durch einsilbige Wörter und durch elementare Ideen versinnbildlicht. Während der Jünglingszeit gleicht das Kind dem Menschen im heroischen und mythologischen Zeitalter (E) und im Altertum (F). In diesem Alter prädominiert die Einbildungskraft. Dementsprechend werden die

1) Ibid. p. 205

Ideen durch poetische Gleichnisse ausgedrückt, und das Individuum hat die stolze Hoffnung, die Welt zu besiegen. Der erwachsene Kulturmensch gleicht dem modernen, zivilisierten Menschen (G).

In dritter Linie wird die Karte gebraucht,[1]) um die menschliche Gesellschaft darzustellen in den ganz gleichen Phasen ihrer organischen Evolution, das heisst im Laufe des prähistorischen und des historischen Zeitalters haben die verschiedenen menschlichen Collektivitäten reale und konkrete gluricullulare Organisationen gebildet, welche, ebenso wie die Einzelorganismen, zu sehr verschiedenen Graden der Entwickelung und der Vollkommenheit gelangt sind. Diese correspondierenden Phasen sind (A) der Gruppenzustand der menschlichen Collektivitäten, (B) ihr primitiver Zustand, (C) ihr barbarischer Zustand, (D) ihr halbbarbarischer Zustand, (E) das mythologische und heroische Zeitalter der Gesellschaft, (F) die antike Gesellschaft, (G) die moderne Gesellschaft und (H) die Gesellschaft der Zukunft.

Es wird ferner gezeigt, wie alle diese Serien mit einander übereinstimmende Phasen des Rückschrittes haben. Während der historischen Entwickelung des Menschen[2]) zehren sich einige Zweige ab, und wir finden Spuren einer allmähligen Degeneration zum tierischen Zustand. In ähnlicher Weise zehren sich während der Entwickelung des Individuums[3]) die intellektuellen und moralischen Energien in den einzelnen Stufen auf, und das Individuum fällt zurück in einen niedrigeren Zustand. Derselbe Prozess geht vor sich in der organischen Evolution[4]), und ebenso finden wir in gleichen Phasen degenerierte Collektivitäten.

Jede dieser Phasen enthält Elemente aller voraufgehenden Phasen. Das wird gezeigt durch die moderne Gesellschaft (G),[5])

---

1) Ibid. p. 228.
2) Ibid. p. 199.
3) Ibid. p. 211.
4) Ibid. p. 228.
5) Ibid. p. 229.

welche diesem Prinzip gemäss aus sieben aufeinanderfolgenden Kreisen besteht. Der erste und zweite derselben stellen die animalischen und primitiven menschlichen Elemente dar. Sie umschliessen die grausamen und verbrecherischen Elemente, und die, welche in intellektuellem Sinne die tiefste Stufe der Gesellschaft einnehmen. Sie stehen auf gleicher intellektueller Stufe mit dem tierischen Menschen, dem primitiven Menschen, und dem neugeborenen Kinde.

Der dritte und vierte Kreis stellen die barbarischen und halbbarbarischen Elemente dar, die durch Instinkte geleitet werden und ein Leben halben Bewusstseins führen; ihr Wortreichtum und ihr intellektueller Horizont stehen auf einer Stufe mit dem barbarischen und dem halbbarbarischen erwachsenen Mann und mit dem Kinde in sehr jugendlichem Alter. Der fünfte Kreis stellt die Elemente dar, deren Ideal eine Art Kriegszustand ist und deren Tendenzen nicht den Gesichtspunkt des heroischen und mythologischen Zeitalters, das mit der Periode des Jünglingsalters in der Entwickelung des Kindes correspondiert, übertreffen.

Der sechste Kreis stellt die Elemente dar, welche das Ideal in der Ausübung der Gewalt des Stärkeren und der Ausbeutung des Schwächeren sehen, und die das Gesetz in der Ausübung der gesetzlichen Formalitäten erblicken. Dies ist der Gesichtspunkt des Menschen im Altertum, und dessen, der heute im zweiten Jünglingsalter steht.

Der siebente Kreis endlich stellt die Elemente dar, welche die Höhe der modernen Zivilisation erreicht haben, und zwar in dem ausgedehntesten und höchsten Grade. Das ist der erwachsene, moderne, zivilisierte Mensch.

Ähnliche aufeinanderfolgende Stufen werden dann auch in den besonderen Manifestationen des sozialen Lebens nachgewiesen; zuerst werden die Beziehungen der Familie in Betracht gezogen.[1]) Von diesem Standpunkte aus betrachtet zeigen die sieben Zirkel, welche die moderne Gesellschaft darstellen:

1) Ibid. p. 231.

(1⁰) Sexuelles, animalisches Leben.
(2⁰) Vermischung der Geschlechter.
(3⁰ und 4⁰) Vielmännerei und Vielweiberei.
(5⁰) Heirat durch Kauf und Raub.
(6⁰) In der Einehe.
(7⁰) Reine Einehe.

Der prähistorische und der historische Mann hat alle diese Stufen durchgemacht.

Darauf wird dasselbe Beispiel gebraucht, um die Vermehrung der ökonomischen Beziehungen klar zu legen.[1]) Hier repräsentieren der erste und der zweite Kreis den vollständigen Mangel an Kapital; sie stellen die Arbeit der Muskeln dar, die von ihrem täglichen Verdienst leben. Diese ökonomische Phase korrespondiert mit dem animalischen und primitiven Menschen.

Der dritte und vierte Ring repräsentieren die Verwendung der ersten Werkzeuge und Waffen: der Keule, des Spatens, der Nadel, des Pfeiles und des Bogens und anderer mehr, und den Anfang des Kapitals. Diese Phase korrespondiert mit der der Barbaren und der Halbbarbaren.

Der fünfte und sechste Ring stellen die komplizierteren Werkzeuge, das Kapital, die Ausbeutung der unteren Klassen (Sklaverei, Wucher) dar; hier steht die wirtschaftliche Entwickelung auf der ökonomischen Stufe der Menschen des Altertums.

Der siebente Ring stellt die Einführung der komplizierten Maschinen, die Ausdehnung des Kapitals, die rationelle Verwendung der Naturkräfte (Dampf und Elektrizität) und die Neigung zur Cooperation in den ökonomischen Beziehungen dar.

Der Dreifache Parallelismus zwischen der Entwickelung der Menschen in der Geschichte, im Einzelleben und in der sozialen Evolution wird dargestellt als korrespondierend mit der dreifachen Concordanz der paläantologischen, embryo-

---

1) Ibid. p. 232.

logischen und systematischen Evolution aller Wesen in der Biologie. Er geht hervor aus dem allgemeinen biologischen Gesetz, nach welchem alle Organismen nacheinander in ihrer Entwickelung alle Phasen reproduzieren, welche sie im Prozess ihrer Evolution durchlaufen haben. Übereinstimmend mit diesem Prinzip repräsentiert der Mensch in seinem Entwickelungsprozess sowohl in dem Physischen, als in dem Intellektuellen die aufeinanderfolgenden Phasen der sozialen Evolution bis zu der Stufe, die er jetzt erreicht hat.[1])

Diese Einförmigkeit in den Gesetzen der Phänomene wird auch hervorgehoben in der Antwort an jenen Antiorganiker, der wissen wollte, welcher Unterschied bestände zwischen einem Elephanten und einer Monarchie, oder zwischen einem Wallfisch und einer Republik. Diese Frage wurde verglichen mit der, was wohl für eine Ähnlichkeit bestehen könne zwischen einem Sandkorn und Jupiter, oder zwischen einem Kieselstein und dem Polarstern. Lilienfelds Antwort auf diese Fragen ist: „Die Verschiedenheiten beruhen auf Raum, Zeit und Potenzverhältnissen; das Gemeinsame ist die Gesetzmässigkeit in dem Geschehen."[2])

Lilienfeld hebt hervor, wie lächerlich es sei, vorauszusetzen, dass der soziale Organismus Hände, Füsse, eine Nase, Augen, Ohren und andere Glieder habe, weil er ein Organismus sei. Er sagt, die Gesellschaft hat weder Augen noch Ohren, aber die verschiedenen Energien, welche in dem Einzelwesen vorhanden sind, erfahren in den Organen des sozialen Lebens eine Steigerung durch die vereinigte Tätigkeit einer Reihe von Individuen, welche ihre Gaben gemeinsam entfalten. Eine Kunstakademie ist in diesem Sinne ein soziales Organ, welches in Hinsicht auf die plastischen Künste dem Sehvermögen, in Hinsicht auf die Tonkunst dem Gehör entspricht.[3])

---

1) Ibid. p. 197, auch Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. Vol. II, Kap. I.

2) Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie. p. 54.

3) Ibid. p. 55.

Lilienfeld spricht auch zuweilen von dem sozialen Organismus, als dem sozialen Nervensystem, und sagt, dass es zusammengesetzt ist aus einem Nervensystem und einer Zwischenzellensubstanz. Seiner höheren Entwickelungsstufe [1]) wegen besitzt es keine anderen Zellen, als Nervenzellen — die verschiedenen Individuen, aus denen die Gesellschaft zusammengesetzt ist; und kein anderes Gewebe ausser dem Nervengewebe — die verschiedenen sozialen Gruppen, Klassen, Professionen u. s. w. Auf der anderen Seite sind mit der Zwischenzellensubstanz alle nützlichen Güter gemeint, sowie Land und Wasser, die Atmosphäre, oder das ganze physische Medium, in welchem die Elemente leben und sich bewegen, und alle Dinge, welche das Individuum zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht. [2])

Das soziale Bewusstsein wird angesehen als ein Kollektivbewusstsein, welches von dem Zusammenfühlen, Denken und Wollen der Individuen kommt, welche die Gesellschaft ausmachen und die Einheit der Gesellschaft bestimmen. Es findet sich im ganzen Organismus, ebenso wie in allen seinen Teilen, aber es ist verschieden in den verschiedenen Individuen je nach der Stufe ihrer Entwickelung. Es findet seinen höchsten Ausdruck in der Regierung, die, als höchste Macht und als Verkörperung der sozialen Einheit den Willen der verschiedenen Glieder in sich aufnimmt. Diesen gemeinsamen Willen wirft sie direkt oder durch ihre Organe zurück auf die Glieder der Gesellschaft. [3])

Bei der Zusammenfassung der Unterschiede, die zwischen dem sozialen Organismus und dem menschlichen Einzelorganismus existieren, wird dem sozialen Organismus ein Vorteil über den andern zugeschrieben, der „in einer noch höheren Potenzierung der Kräfte“ besteht; in einem deut-

---

1) Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. Vol. III, p. XI.

2) Ibid. p. 176.

3) Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. Vol. I, p. 186. Auch: Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie, p. 39.

licheren Zutagetreten der Zweckmässigkeit, Freiheit und Geistigkeit; in einer gesteigerten Kapitalisierung und Auslösung von Kraftenergien; in einer höheren Integrierung und Differenzierung der Bewegung; in einer grösseren Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit der Entwickelung.[1])

Obgleich Lilienfeld viele Analogien im grössten Detail ausgearbeitet hat, besonders solche, welche mit dem sozialen Nervensystem und dem direkten und indirekten Nervenreflex zu tun haben; ferner diejenigen zwischen der ökonomischen, rechtlichen und politischen Sphäre der Gesellschaft und der korrespondierenden, der physiologischen, der morphologischen und der tektologischen Sphäre des Einzelorganismus in der Natur; ebenso die zahlreichen, welche sich in seiner Entwickelung der sozialen Embryologie, der Psychophysik und der sozialen Physiologie befinden, so erklärt er dennoch, dass es noch zahllose Ähnlichkeiten giebt, die er nicht habe berühren können, und er fordert[2]) alle Zweifler heraus, ihm auch nur ein einziges Phänomen zu nennen, sei es nun im sozialen oder im Einzelorganismus, welches nicht seine Analogie in dem anderen hat.

Der Titel von Schäffle's umfangreichem Werk: „Bau und Leben des sozialen Körpers, oder die Morphologie, Physiologie und Psychologie der Gesellschaft", weist sofort auf die biologische Analogie hin; auch sagt er uns in der Vorrede zur ersten Ausgabe: „die durch Comte, Littre, Spencer, neustens und besonders anregend durch Paul Lilienfeld herangezogenen „realen Analogien" der Biologie, habe ich systematisch weiter verfolgt." [3])

Das Schäffle die Analogie jedoch nicht als die Hauptsache, sondern nur als ein Hülfsmittel zur Erläuterung

---

1) Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. Vol III, Einleitung, p. 10.

2) Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. Vol. III, p. 23.

3) Bau und Leben des sozialen Körpers. Erste Ausgabe. Tübingen, Zweite Ausgabe, Tübingen, 1881.

gewisser Phänomene und Prozesse in der sozialen Welt ansieht, zeigt er uns, indem er sagt: „Die Ausdrücke „Organ“ für zusammengesetztere soziale Institutionen, „Gewebe“ für die aus Personal und Gütern zusammengesetzten einfachen Anstalten, sowie die Vergleichung der Familie mit der organischen Zelle, der Exekutive als sozialer Bewegungserregung mit der motorischen Nerventätigkeit und dergleichen, wird jeder einsichtige Leser leicht und vollständig ausmerzen können, ohne an den vorgelegten Analysen etwas Anderes, als eben nur die Analogie und ihre Anschaulichkeit einzubüssen.“ [1])

Die verhältnismässige Unwichtigkeit, welche er dieser Analogie beimisst, wird weiter gezeigt durch das verminderte Hervortreten derselben in der zweiten Ausgabe seines Werkes. Er sagt in der Vorrede dieser Ausgabe „jene ausgedehnte Vergleichung organischer und sozialer Erscheinungen, welche in der Einleitung der ersten Ausgabe einen bedeutenden Raum einnahm, ist fast entfallen,“ und auch, dass „jene fraglichen Analogien“ jetzt „auf gelegentliche Anschauungen“ reduziert sind.[2]) Und in der dritten und vierten Ausgabe, in welcher die ursprünglichen vier Bände auf zwei reduziert sind, erwähnt Schäffle, dass diese Reduktion ihren Grund teilweise in der Elimination dieser Analogien habe.

Obgleich der Verfasser die biologische Terminologie in ziemlich ausgedehntem Masse in der ersten Ausgabe seines Werkes braucht, so ist der Titel doch schon in der zweiten Ausgabe stark verkürzt. Er heisst jetzt „Bau und Leben des sozialen Körpers“, und in ähnlicher Weise sind durch das ganze Werk hindurch Verkürzungen vorgenommen. In Bezug auf die Anwendung dieser biologischen Ausdrücke sagt er: „Ist es dem Leser jedoch anstössig, die menschliche Familie einige Male als „soziale Zelle“, die einfachen Verbindungen von Personal- und Güterbeständen zu Grund-

1) Ibid. p. VIII.
2) Ibid. p. IX.

anstalten als „soziale Gewebe“, die Complexe dieser Grundanstalten als „Gewebesysteme“ und „Organe“, das materielle Güterleben als „Stoffwechsel“ bezeichnet zu sehen, so setze er ruhig statt der „sozialen Zelle“ „Elementargemeinschaft der Fortpflanzung“, statt der „sozialen Gewebe“ „einfache Grundverbindungen von Personen und Gütern“, statt der „Organe“ „mehrfach zusammengesetzte Anstalten“, statt der „Organsysteme“ „grosse Hauptinstitutionen“, statt des „Sozialstoffwechsels“ „Volkswirtschaft“. „Und in der Veränderung dieser Ausdrücke“ sagt er, „wird der Hauptstein des Anstosses, welchen man diesem Werk in den Weg gewälzt hat, gänzlich beseitigt sein“.[1])

Obgleich Schäffle anerkennt, dass es viele treffende Analogien giebt zwischen der organischen und der sozialen Welt, so weist er doch darauf hin, dass sie nur mit grosser Vorsicht gebraucht werden dürfen.[2]) Es werden manche der Vergleiche erwähnt, die in den Naturwissenschaften gebraucht sind, und er fragt: „Warum soll nicht umgekehrt die Sozialwissenschaft bei der Naturwissenschaft Anschaulichkeit erborgen dürfen?“ Er sagt, dass gewisse Analogien zwischen den organischen und sozialen Körpern unvermeidlich sind, weil „der soziale Körper mit den Energien organischer Körper und mit den Kräften der unorganischen Natur denselben äusseren Lebensbedingungen gegenübertritt, welchen auch die Organismen ihr Leben abringen“.[3])

Diese Ähnlichkeiten hält Schäffle für überaus fruchtbar aus zwei Gründen; der eine ist „die vollständige[4]) Zergliederung der sozialen Organe, Gewebe und Funktionen“, der andere „die Anregung praktischen Denkens der Technik und Politik“.[5]) Er macht uns jedoch darauf aufmerksam, dass bei der Anwendung dieser Analogien die „sozialen

1) Ibid. Vol. I. p. 51. Zweite Ausgabe.
2) Ibid. Vol. II. p. 35. Zweite Ausgabe.
3) Ibid. Vol. I. p. 6. Vorrede. Erste Ausgabe.
4) Ibid. Vol. I. p. 51. Zweite Ausgabe.
5) Ibid. Vol. I. p. 51. Zweite Ausgabe.

Verbindungen geistiger Natur sind" und dass „die sozialen Aufgaben in bewusster Kunsttätigkeit auf geschichtlich zweckmässige Art zeitgemäss zu lösen sind".[1])

Schäffle führt an, dass er hofft, die Gefahren dieser Analogien vermieden zu haben, und er fügt hinzu, dass er sogar vermieden hat, die Ausdrücke „Organismus" und „organisch" zu gebrauchen, um soziale Strukturen und soziale Prozesse zu bezeichnen.[2])

Dass er den sozialen Körper nicht nur als eine Abteilung des organischen Reiches betrachtet, sehen wir aus dem Titel seiner sechsten Abteilung: „Die soziale Organisation keine Bildung eigentlicher Organismen. Die „höhere", überorganische Ordnung ihre Gebilde."[3]) In diesem Kapitel sind drei Stufen erwähnt und erörtert, in welchen er sagt, dass es augenscheinlich ist, „dass die menschliche Gesellschaft keine einfache Fortsetzung der Erscheinungen der organischen Biologie darstelle, sondern die organische und unorganische Natur in einer neuen, höheren und universelleren Ordnung in geistigerer Zusammenstellung wiederhole".[4])

Diese drei Stufen sind erstens die Organisation des sozialen Körpers, zweitens die Organsysteme und Funktionen, und drittens der soziale Körper und das Leben in seiner Gesammtheit. Schäffle erkennt an, dass in allen dreien dieser Phasen manche Analogien gefunden werden können, um die Phänomene der unorganischen Welt mit denen der organischen zu vergleichen, und ebenso mit denen der sozialen Welt. Er hebt aber nachdrücklich hervor, dass es verschiedene Phänomene in der sozialen Welt giebt, welche kein Gegenstück in der organischen Welt finden.

In Bezug auf die erste Phase sagt Schäffle, nachdem er verschiedene Ähnlichkeiten und Unterschiede, welche die materielle Organisation anbetreffe, erwähnt hat: „Es

1) Ibid. Vol. I. p. 51. Zweite Ausgabe.
2) Ibid. Vol. I. p. 7. Vorrede. Erste Ausgabe.
3) Ibid. Vol. I. p. 877. Zweite Ausgabe.
4) Ibid. Vol. I. p. 828. Zweite Ausgabe.

zeigt sich eine Freiheit, Bewusstheit, Mannigfaltigkeit in der Wahlverknüpfung und Zurüstung der sozialen Baustoffe, welcher die organische Gewebebildung oder die unorganische Krystallisation nichts an die Seite zu setzen haben." [1])

In Bezug auf die Form sagt er, treten uns „in der arbeitsteiligen Berufsindividualisierung, in der ethischen Gliederung durch das Recht, in der äusseren Abgrenzung durch idualisierende Kunstformen völlig neuartige, geistige, sogar idualistische Formelemente entgegen, welche der unorganischen und der organischen Körperwelt in all ihren buntfarbigen Polymorphismus und trotz ihrer entzückenden Ordnung und Naturschönheit fehlen." [2])

Bei Betrachtung der zweiten Phase erwähnt er manche der verschiedenen Organsysteme, welche sich in der organischen Welt finden und für welche man leicht ähnliche Systeme in der sozialen Welt finden kann. Er sagt jedoch: „aber unvergleichlich, universeller, geistig freier und formenreicher sind die sozialen Organsysteme beschaffen" [3]) und erwähnt manche Institutionen, solche wie die Industrie, die Schule, sozialen Verkehr, die Kunst, die Wissenschaft, den Staat, die Kirche, die in der Zusammengesetztheit ihrer Phänomene kein Gegenstück in dem vegetabilischen oder animalischen Organismus finden.

In ähnlicher Weise sagt er bei der Betrachtung der dritten Phase, dass man nicht läugnen könne, dass der soziale Körper als Ganzes manche Phänomene aufweise, welche auch in der vegetabilischen und in der animalischen Welt gefunden werden können, aber dass es weit augenscheinlicher ist, dass er „weit darüber hinausragt und eine ganz neue, geistigere, universellere, zusammenhangsvollere Zusammenstellung von Stoff und Kraft zur Erscheinung bringt". [4])

1) Ibid. Vol. I. p. 830. Zweite Ausgabe.
2) Ibid. Vol. I. p. 831. Zweite Ausgabe.
3) Ibid. Vol. I. p. 832, p. 833. Zweite Ausgabe.
4) Ibid. Vol. I. p. 833. Zweite Ausgabe.

Am Schluss des ersten Bandes seines Werkes sagt er, dass die „unvergleichlich „höhere“ Natur der sozialen Organisationssysteme“ auf verschiedene Weise in seinem Werk zu Tage getreten ist, und dass sie noch mehr hervortreten wird in den übrigen Bänden. Nach Schäffle bilden die sozialen Phänomene „ein drittes Reich der Erscheinungswelt“, das nicht durch irgend welche grosse oder plötzliche Transformation von der organischen Welt getrennt ist, noch von der unorganischen, das aber die letzte und höchste Stufe eines langen, ununterbrochen fortschreitenden Evolutionsprozesses bildet.[1])

M. René Worms stimmt mit Lilienfeld darin überein, dass der soziale Körper nicht allein aus lebenden Wesen zusammengesetzt ist, sondern dass er selbst ein lebendes Wesen ist,[2]) und dass er sich den Gesetzen entsprechend entwickelt, welche die Entwickelung der organischen Körper bestimmen. Hierin liegt der Grund für eine spezielle Anatomie, Physiologie, Toxikologie, Pathologie, Therapeutik und Hygiene der Gesellschaft. Diese führt er uns vor in den verschiedenen Teilen seines Buches „Organismus und Gesellschaft“,[3]) nachdem er den ersten Teil einer Betrachtung der organischen Theorie im allgeinen, ihrer Anwendung auf die Gesellschaft und einer Betrachtung der Angriffe, die gegen diese Theorie erhoben sind, gewidmet hat. Er giebt eine gedrängte Zusammenfassung, in der er sich auf das Werk beruft, der hauptsächlichsten Phasen dieser Theorie, bei Gelegenheit der Erörterung dieser Frage auf dem dritten Kongress des internationalen Instituts für Soziologie.

In dieser Diskussion sagt er, dass die Struktur, die Funktion, die Evolution kollektiver Wesen denselben grossen Gesetzen unterworfen sind, wie die Struktur, die Funktion

---

1) Ibid. Vol. II. p. 2. Zweite Ausgabe.
2) Annales de l'institut de Sociologie. 1898. Vol. IV. p. 47.
3) Organisme et Société, par M. René Worms, Paris, 1896.

und die Evolution von Einzelwesen.[1]) Er demonstriert diese Behauptung ungefähr folgendermassen:

In erster Linie ist die Gesellschaft zusammengesetzt aus Individuen, wie ein Organismus aus Zellen zusammengesetzt ist. Wenigstens in allen modernen Staaten ist die ökonomische, die moralische, juridische und die politische Einheit das individuelle menschliche Wesen. Und, was noch frappanter ist, diese sozialen Zellen gruppieren sich, indem sie denselben Prinzipien folgen wie die Zellen des Einzelkörpers. In einer histologischen Studie über einen Organismus finden wir, dass die Zellen sich auf vier verschiedene Arten gruppieren.[2])

1. Gruppieren sie sich embryologisch, nach der Entstehung.
2. Gruppieren sie sich topographisch, nach der Gegend und dem Ort.
3. Gruppieren sie sich nach den Funktionen und nach den Organen.
4. Gruppieren sie sich homoplastisch, nach dem Gewebe.

In der sozialen Organisation machen sich dieselben vier Arten von Gruppierungen bemerkbar, die auch in derselben Ordnung auftreten.[3]) Die Individuen vereinigen sich zuerst nach ihrem Ursprung in Familien und in Stämmen und gruppieren sich embryologisch. Darauf verbinden sie sich im Raum, indem sie Städte und Nationen bilden, und gruppieren sich topographisch. Dann folgt die Differenzierung der Professionen in Organe des ökonomischen, des intellektuellen, des politischen Lebens etc., und sie gruppieren sich nach den Funktionen. Endlich werden neue Einheiten gegründet nach Wahlverwandschaft, nach Sympathien moralischer Art, und sie gruppieren sich homoplastisch.

Worms giebt zu, dass es noch andere Gruppierungen in der Gesellschaft giebt, die kein Gegenstück im Organismus haben, so beispielsweise die Gruppierungen in Klassen

1) Annales de l'institut de Sociologie. 1898. Vol. IV. p. 297.
2) Ibid. p. 297.
3) Ibid. p. 298.

nach dem Reichtum.[1]) Aber das kommt daher, weil die sozialen Elemente vielseitiger sind, als die organischen; daher schliessen sie auch mannigfaltigere Verbindungen. Trotzdem sind aber die wichtigeren Verbindungen dieselben in der sozialen Welt und in der organischen.

Aber nicht nur in der Struktur, auch in den Funktionen ist das soziale Wesen analog (er hebt hervor, dass nicht „identisch" gesagt wird) mit dem Einzelwesen.[2]) Man unterscheidet drei Arten von Funktionen, nämlich die der Ernährung, die der Vermehrung, und die der Verwandschaft; alle drei zeigen sich auch im sozialen Leben. Die Ernährung wird repräsentiert durch das ökonomische Phänomen der Produktion, der Zirkulation, der Verteilung und der Consumtion des Reichtums. Die Fortpflanzung zeigt sich in doppelter Form, nämlich einmal als organisch durch die Kolonisation und sexuell durch die Fusion von zwei ethnischen Gruppen. Schliesslich umfasst das soziale Leben der Verwandschaft die Gesamtheit der intellektuellen Phänomene — Moral, Religion, Wissenschaft, Ästhetik — und auch die juristischen Phänomene. Daher kann man ebenso gut eine Physiologie, wie eine Anatomie der Gesellschaften aufbauen.

In der Soziologie, wie in der Biologie, sollte aber die wahre Klassifikation eine genealogische sein,[3]) und zwar:

1. nach ihren funktionellen Affinitäten, wie das gezeigt wird in der politischen, und vor allen Dingen in der ökonomischen Organisation;
2. nach strukturellen Affinitäten, das heisst, nach ihrer Zusammensetzung. Wir haben da die Familie, den Stamm, das Geschlecht, die Nation etc.

Im sozialen Leben, sowohl wie im Einzelleben finden wir gewisse pathologische Bedingungen. Einzelne Individuen haben einen übermässigen Reichtum, während andere vor

1) Ibid. p. 298.
2) Ibid. p. 498.
3) Ibid. p. 298.

Hunger sterben. Ebenso giebt es gewisse soziale Parasiten.[1]) So ist reichlich Stoff für eine soziale Pathologie vorhanden.

Ebenso ist auch Raum für eine soziale Therapeutik da.[2]) Es wird aber hervorgehoben, das es keine universelle, soziale Panacee giebt, kein Heilmittel, das alle sozialen Übel heilen könnte. Noch würde allgemeine Belehrung, noch eine einheitliche Religion, noch eine gleichmässige Verbesserung der Gesetze, noch die Wiederherstellung gemeinschaftlichen Eigentums alle sozialen Übel bannen. Jedes der Übel muss sein spezielles Heilmittel haben, ebenso wie das bei den Krankheiten des Individuums der Fall ist. Und jedes dieser Heilmittel darf nur nach langem und eingehendem Studium angewandt werden, um die Krankheit zu lokalisieren und vollkommen ihre Art und ihre Bedeutung zu ergründen.

Noch nützlicher würde aber eine vorbeugende soziale Hygiene sein.[3]) Hier liegt der Hauptgrund der zahlreichen Gegnerschaft gegen die Verteidiger des organischen Systems. Die Gegner der Organiker sagen, dass jeder seine spezielle soziale Hygiene hat, und diese untereinander sehr verschieden ist. So zieht zum Beispiel Spencer aus seinem System Schlussfolgerungen, die dem Liberalismus günstig sind, während Huxley der Centralisation und der Gewalt das Wort redet. Worms sagt, dass dies nichts gegen die organische Theorie beweise. Es zeigt nur, dass die Wahrheit bei sozialen Dingen ausserordentlich schwer zu finden ist. Verschiedene Geister sehen dieselbe Frage verschieden an, ihren jeweiligen persönlichen Empfindungen entsprechend. Wir können unmöglich erwarten, dass sie alle zum selben Schluss kommen, wenn wir die zahlreichen verschiedenen Faktoren in Betracht ziehen, die hier eine Rolle spielen.

Worms stellt dann die Frage:[4]) „Was soll die organische Theorie zeigen?“ und er beantwortet sie dahin,

---

1) Ibid. p. 300.
2) Ibid. p. 300.
3) Ibid. p. 300.
4) Ibid. p. 301.

dass sie erstens dartun soll, dass Gesellschaften wirkliche Wesen sind, und zweitens, dass sie Wesen sind, die, wie alle übrigen Wesen, den Gesetzen der natürlichen Entwickelung unterliegen.

Er fragt dann, welche praktischen Schlussfolgerungen man aus diesen Prinzipien ziehen könne.[1]) Seine Antwort ist, dass man in erster Linie den Egoismus und den radikalen Individualismus verdammen müsse. Die Realität des Kollektiv-Wesens muss ferner klargestellt werden; es muss die Notwendigkeit gezeigt werden für eine Verbindung und eine Verschmelzung der sozialen Elemente. In zweiter Linie muss man den utopistischen Sozialismus verwerfen, der die Gesellschaft umgestalten will auf vollständig neuen Basen, ohne die natürlichen Prozesse zu berücksichtigen, die so lange zusammengewirkt haben, um die Gesellschaft zu dem zu machen, was sie jetzt ist.

Das sind die negativen Vorteile. Die positiven[2]) Vorteile sind, dass die Lehre von der menschlichen Solidarität allen zum Bewusstsein gebracht wird. Das Individuum wird dann viel schärfer den Vorteil empfinden, der nicht nur der Gesellschaft als einem Ganzen, sondern ihm selbst, als Einzelwesen, aus der Entwickelung dieses Gedankens gegenseitiger Abhängigkeit und gegenseitiger Hülfe erwächst.

Zum Schluss macht Worms noch zwei Bemerkungen in Bezug auf die organische[3]) Theorie. Er sagt zuerst, dass sie keine vollkommene Identität zwischen der Gesellschaft und den Organismen proklamiere; dass sie nur ihre grundlegenden Ähnlichkeiten niederlege. Sie giebt zu, dass es zwischen diesen beiden Klassen von Wesen wichtige Unterschiede giebt, aber das kommt daher, dass die Gesellschaften notwendigerweise viel komplizierter sind, als die Organismen selbst.

---

1) Ibid. p. 301.
2) Ibid. p. 302.
3) Ibid. p. 302.

Zweitens[1]) giebt sie uns keine exklusive Methode; gerade weil sie den Unterschied zwischen der sozialen und der organischen Welt erkennt, behauptet sie nicht, dass alles in der sozialen Welt durch Ähnlichkeiten aus der organischen Welt erklärt werden könne. Biologische Ähnlichkeiten reichen nicht hin, um die soziale Ordnung festzustellen. Obgleich das Besitzrecht und das Erbrecht ihren Ursprung in den Tatsachen der Lebensordnung haben, könnten sie doch noch viel sicherer etabliert werden auf dem Boden einer rein sozialen Ordnung und eines Super-Organismus.

In Bezug auf die soziologische Methode rät Worms, sich den Biologisten anzuschliessen, die als Resultat ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen in die konkreten Wissenschaften zuerst die Beobachtung eingeführt haben, dann, wenn irgend möglich, die Experimentation, den Vergleich und die Klassifikation, darauf die Induktion und erst nach dieser die Deduktion.

M. Novicow tritt in sehr entschiedener Weise für die organische Theorie ein. Er sagt, dass der Fortschritt der Soziologie zu einer positiven Wissenschaft ihm unmöglich erscheint ohne die organische Theorie:[2]) und gerade so gut wie das Erträgnis unseres Bodens von dem Fortschritt unserer agrikulturellen Chemie abhängt, so hängt die Vervollkommnung unserer sozialen Institutionen von dem Fortschritt der Soziologie ab.

Tarde, Huxley und Obolenski werden angeführt als Vertreter der Idee, dass die organische Theorie den Despotismus rechtfertigt und dazu neigt, die individuelle Freiheit einzuschränken; Novicow sagt, dass andere der Theorie den Vorwurf machen, sie begünstige die Aristokratie, während wieder andere behaupten, sie führe direkt zum Sozialismus oder zum Kommunismus. Das zeigt, wie wenig die Theorie verantwortlich gemacht werden kann für

1) Ibid. p. 303.

2) Annales de l'institut de Sociologie. Vol. IV. 1898. p. 169.

die Übelstände, die ihr zugeschrieben werden. Von manchen wird gesagt, sie unterstützten oder bekämpften die Theorie im Hinblick auf ihre Folgen. Die Physiologen jedoch haben lange die Funktionen gewisser Körperorgane zu entdecken gesucht, ohne Rücksicht darauf, ob diese Untersuchung vorteilhaft oder unvorteilhaft für die Idee von der Unsterblichkeit der Seele sei. Und ebenso eifrig suchen die Naturalisten nach Wahrheit, ohne sich durch den Einfluss irre machen zu lassen, den ihre Forschungen möglicher Weise auf irgend eine religiöse Idee haben könnten. Ebenso sollte es bei den Soziologien sein. Es ist nicht nötig[1]), zu wissen, wohin die organische Theorie eventuell führen könnte; das Wesentliche oder wichtiger, das einzig Bedeutsame ist, sich zu überzeugen, ob die organische Theorie die wahre Theorie der Gesellschaft ist oder nicht.

In erster Linie ist es sicher, dass die organische Theorie als unvermeidliche Folge den vollständigsten Despotismus herbeiführt? Da der politische Körper identifiziert wird mit dem lebenden Körper, muss er, ohne den geringsten Widerstand leisten zu können, dem Befehl des allmächtigen Despoten, des Geistes gehorchen? Das ist lächerlich. Der Geist des Individuums kann nicht zum Herzen sagen: „Schlage so und so viele Male in der Minute", noch zu der Lunge: „Lass dich nicht von Mikroben vernichten", noch zu dem gebrochenen Knochen: „Heile sofort". Der Geist lässt vielen der Organe volle Freiheit; er weiss sogar oft nicht einmal, dass sie existieren. „Wo ist denn, fragt Novicow, „der mächtige Despotismus, von dem Huxley spricht?" „Und warum sollte die Identifizierung des sozialen Körpers mit dem animalischen Körper die Ursache sein, dass wir das letzte Atom von Freiheit verlieren?" Novicow sagt es bestehe ein grosser Unterschied zwischen der Ausübung des Gesetzes und dem Despotismus. Die französische Regierung könnte den Krieg erklären und in drei Tagen

1) Ibid. p. 172.

zwei Millionen Soldaten equipieren und sie an die Grenze befördern. Diese Wirksamkeit tritt in Kraft vermöge der Vollkommenheit der sozialen Institutionen. Sie zeigt die Vollkommenheit des Organismus, nicht den Despotismus des sozialen Geistes. Der tierische Körper giebt uns das vollendetste Vorbild für die Sicherung der vollkommensten individuellen Freiheit. Der Geist lässt eine grosse Anzahl von Organen absolut frei. Er ist ein Monarch, der stets bestrebt ist, so wenig als irgend möglich zu herrschen. Die Tendenz unserer Handlungen, Reflexe zu werden, ist ein Beispiel hierfür. Sobald die Funktion erfüllt ist in sich selbst und in befriedigender Weise, verliert der Geist das Interesse daran. Das giebt uns ein herrliches Beispiel des Liberalismus.[1])

Dann betrachtet Novicow die Frage des Despotismus noch unter einem anderen Gesichtspunkt. Tarde wird angeführt mit seiner Theorie, in der er behauptet, dass die Gesellschaft, wenn sie wirklich das höhere Wesen ist, notwendigerweise das Opfer aller individuellen Interessen gegenüber den Zwecken des höheren Wesens fördern muss. Auch Obolenski sagt, dass man, wenn man die organische Theorie anerkennt, die Interessen der Bürger denen des Staates unterordnen müsse, mit einem Worte, dass man dann gezwungen sei, einen Despotismus zu etablieren.[2]) Als Antwort hierauf sagt Novicow, dass **B.** nicht das Ende von **A.** sein kann. **B.** existiert vor **A**; denn die Zellen existieren vor dem Körper. Indem sie sich gruppieren, vermehren sie ihre Tätigkeit, und durch Differenzierung werden sie ein sehr kompliziertes Wesen. Aber alle Organe sind durch sich selbst entstanden, um den Zellen, die vor ihnen bestanden, grössere Vitalität zu geben. So ist es auch in den menschlichen Gesellschaften. Sie haben sich gebildet, weil sie den Individuen, aus denen sie bestehen, grösseres Wohlbefinden sichern. Da die Menschen immer vor den Gruppen,[3])

1) Ibid. p. 175.
2) Ibid. p. 176.
3) Ibid. p. 178.

welche sie bilden, bestanden, so muss die Gesellschaft als ein Mittel, nicht aber als der Zweck angesehen werden. Und ebenso ist es mit jeder neuen Institution, welche geschaffen wird, um das Leben des schon bestehenden Individuums zu verbessern.

Darauf werden die inneren Einwände gegen die organische Theorie in Betracht gezogen. Einer der am häufigsten angeführten ist der, dass in einem Organismus die konstituierenden Teile, die Zellen, nebeneinander liegen, während sie das in der Gesellschaft nicht tun. Daher sind Gesellschaften keine Organismen. Novicow antwortet darauf, dass es erstens nicht wahr ist, dass die Zellen eines Organismus nebeneinander liegen. Sie erscheinen uns so, was etwas vollständig anderes ist. Die Entfernungen, welche diese Zellen von einander trennen, sind im Verhältnis ebenso gross wie diejenigen, welche die Mensehen in der Gesellschaft trennen; und diese Zellen werden zusammengehalten durch Gewebe der verschiedensten Art.[1]) Der Raum ist aber von geringer Bedeutung. Ich steche zum Beispiel eine Nadel in meinen Arm, dann befindet sie sich innerhalb der Grenzen meines Körpers und in sehr engem Kontakt mit demselben. Trotzdem wird sie dadurch kein Teil meines Organismus, weil kein Wechsel der Funktionen stattfindet. Das Wesentliche ist nicht die Nähe des physiologischen Elements, sondern die „Wechselwirkung der Handlung", die diese beiden Elemente auf einander ausüben. Das erklärt gewisse soziale Phänomene. Ich kann mein Leben lang in Frankreich leben, ohne doch ein Teil der französischen Nation zu werden. Das, was eine Nation konstituiert, ist der psychische Charakter, nicht der topographische. Die Tatsache also, dass die Elemente, welche den sozialen Organismus konstituieren, nicht in materiellem Kontakt mit einander sind, ist kein Hindernis für die Wahrheit der organischen Theorie.[2])

1) Ibid. p. 181.
2) Ibid. p. 181.

Als nächster Einwand wird der der Gleichzeitigkeit genannt. In der Biologie ist jede Zelle ein Teil eines einzigen Organs und eines einzigen Körpers, während in der Gesellschaft ein Mensch zu gleicher Zeit ein Soldat und ein Dichter sein kann, das heisst, er kann zur selben Zeit dem Verteidigungsorgan und dem intellektuellen Organ angehören. Ausserdem kann jemand heute in Frankreich, morgen in England und drei Tage später in Russland sein; so gehört er, aufeinanderfolgend, drei Organismen an. Als Antwort hierauf sagt Novicow, dass es erstens nicht wahr ist, dass im biologischen Organismus dieselben Zellen niemals verschiedene Funktionen verrichten. Wenn ein Organ verletzt wird, ist es durchaus nichts Ungewöhnliches, dass einige der andern Organe dem verletzten Teil helfen. Was nun das Beispiel von dem Menschen anbetrifft, der Soldat und Dichter zu gleicher Zeit ist, so ist es unrichtig. Denn wenn er seine Funktionen als Soldat ausübt, so übt er nicht die des Dichters aus. Lebende Substanzen sind aber viel unbeständiger als chemische Kompositionen, und da die Gesellschaften aus Aggregaten lebender Wesen bestehen, so sind sie unbeständig in einem besonders hohen Grade. Aus diesem Grunde können die sozialen Elemente von einem Organ in ein anderes übergehen. Dies zeigt also nicht, dass Gesellschaften keine Organismen sind, sondern nur, dass sie Organismen besonderer Art sind. Ein Mensch kann ebensowenig zu gleicher Zeit ein Teil zweier sozialer Organismen sein, wie eine Zelle zwei animalischen Organismen gleichzeitig angehören kann. Sowohl in der animalischen Welt, als in der vegetabilischen Welt können Zellen nacheinander ein Teil verschiedener Organismen sein, wie beispielsweise beim Pfropfen sowohl in der Gartenkunst, als in der Chirurgie.[1])

Dann geht Novicow über zu dem Argument „celui dont ils (die Gegner dieser Methode) croient nous pulveriser

---

1) Ibid. p. 183.

complètement".[1]) Es ist das, dass die Organe beim Tier differenziert sind, während sie das in den Gesellschaften nicht sind. Novicow sagt, es sei leicht, dies Argument zu widerlegen. Vor allen Dingen sind die biologischen Organismen die bei weitem ältesten; die Differenzierung ist bei ihnen folglich auch vorgeschrittener. In den niedrigsten Formen des tierischen Lebens ist die Differenzierung nur gering, trotzdem sind sie aber Organismen, wie beispielsweise die Mollusken. Im menschlichen Körper im embryonischen Zustand sind alle Zellen enthalten, welche die übrigen Organe bilden, und sie wachsen allmählich und differenzieren sich mehr und mehr. Aber ist es wahr, dass die sozialen Organe nicht differenziert sind? Anatomisch besteht schon ein Unterschied zwischen den Individuen, aus welchen die verschiedenen Organe zusammengesetzt[2]) sind; so zwischen der Kraft und der Muskulatur des Arbeiters und derjenigen, der eine sitzende Beschäftigung hat; und zwischen dem Gehirn des Mannes von Geist und dem eines Idioten. Und ebenso giebt es bestimmte Merkmale, die charakteristisch sind für die Beschäftigungen, denen die verschiedenen Menschen obliegen. Wir können meistens schon durch äussere Anzeichen den Arzt vom Soldaten, den Rechtsanwalt vom Priester unterscheiden. Folglich giebt es soziale Differenzierungen, und zwar so ausgeprägte, dass sie dem Auge sichtbar sind.[3])

Manche behaupten, dass die Ausdrücke „soziales Gewissen" und „sozialer Geist" nur Redewendungen sind. Das ist der Fall, wenn wir mit diesen Ausdrücken eine Gruppe von Personen bezeichnen, welche ein bestimmtes Gebiet einnehmen, und deren einzige Beschäftigung darin besteht, zu denken und das gesamte Denken für die Gesellschaft zu besorgen. Es ist wahr, dass im menschlichen Körper die Gehirnzellen angesammelt sind in der Gehirn-

1) Ibid. p. 183.
2) Ibid. p. 181.
3) Ibid. p. 187.

höhle. Aber dass ist keine unerlässliche Bedingung für einen Organismus. Viele Wesen, die keine morphologische Ähnlichkeit mit dem Menschen haben, sind trotzdem Organismen. Dafür liessen sich viele Beispiele sowohl in der tierischen, als in der vegetabilischen Welt anführen. Auch die Tatsache, dass die Einheiten, aus denen die Gesellschaft besteht, Bewusstsein haben, bildet kein Hindernis dafür, dass die Gesellschaft ein Organismus ist. Es ist nur eine andere Art von Organismus, die grössere Vielseitigkeit besitzt.[1])

Was nun die Anwendung der organischen Theorie anbetrifft, so sagt Novicow, dass sie dazu dient, die Soziologie auf einen höheren Standpunkt zu bringen, denn ohne diese Theorie wird sie niemals aus der empirischen Phase herauskommen. Ohne sie haben wir kein bestimmtes Verfahren bei der Beschreibung der sozialen Phänomene. Einzelne schreiten vom Besondern zum Allgemeinen vor, andere vom Allgemeinen zum Besondern. Wenn wir diese Theorie annehmen, so haben wir durch sie festgesetzt, welches die ursprünglichen und welches die hinzugefügten Phänomene sind. Daher ist das Einzige, ebenso vorzugehen wie in der Biologie.[2]) Man sieht also, dass es in erster Linie nötig ist, die Soziologie in Statik und Dynamik einzuteilen, die mit Anatomie und Physiologie korrespondieren, dann hat diese nur Schritt für Schritt der Biologie zu folgen, indem sie nämlich mit der Beschreibung der cellularen Elemente beginnt und mit ihren Verbindungen, die sich stufenweise in Gewebe, Organe und Systeme gruppieren. Erst muss man die Organisation der Familie und die zahllosen Verbindungen bestimmen, die sich fortwährend in den Gesellschaften bilden, und dann erst die Organe des Staates und der Nation. In der Biologie unterscheidet man zwischen den Funktionen des vegetativen und des psychischen Lebens. Das Nervensystem ist eins der wichtigsten Kapitel der

1) Ibid. p. 187.
2) Ibid. p. 190.

Physiologie. Dieses Kapitel ist sogar zu einer ganzen Wissenschaft, der Physiologie, geworden. In der Gesellschaft unterscheidet man die ökonomischen Funktionen (die mit den vegetativen korrespondieren) von den intelektuellen Funktionen, daher ist die methodische Beschreibung der Gesellschaften nur möglich vermittelst der organischen Theorie.

Ein noch grösserer Vorteil besteht darin, dass die organische Theorie die Sozialwissenschaft gleichsam für sich allein hinstellt. Die Metaphysik, die nach einander aus allen übrigen Wissenschaften vertrieben ist, findet eine letzte Zuflucht bei der Soziologie. So lange sie hier bleibt, kann die Soziologie niemals eine exakte Wissenschaft werden. Novicow fragt nun: „Qui pourra abattre l'hydre de la métaphysique?" Seine Antwort ist: „La théorie organique, et seule la théorie organique." [1]) Das Aggregat der Individuen, welches die Gesellschaft konstituiert, ist derselbe Prozess, wie das Aggregat der Zellen, welche einen animalischen Körper konstituieren. Die grundlegenden Gesetze der Biologie und der Soziologie sind dieselben, weil die letztere Wissenschaft einfach die Prolongation der ersteren ist. Daher sollte man bei der Biologie den Ursprung unserer Institutionen suchen. Die Idee der Gerechtigkeit ist seit Jahrhunderten erörtert worden. Viele metaphysische Theorien sind zu diesem Zweck entwickelt worden, aber sie balancieren alle auf Nadelspitzen. Die Grundlage für die Gerechtigkeit ist das biologische Phänomen von dem Überleben des Passendsten. Ähnlich geht es mit der Erörterung des Eigentums, des Kapitals und des Erbrechts; einige sehen diese Institutionen für nützlich, andere für schädlich an. Diese Debatten werden niemals entschieden werden durch unsere aktuellen Methoden. Auch die Grundlagen für diese Phänomene müssen in der Biologie gesucht werden. Wenn das Eigentum im animalischen Körper besteht, so ist es notwendig, es zu behüten und zu bewahren, da es mit den natürlichen

1) Ibid. p. 192.

Gesetzen übereinstimmt. Wenn es nicht besteht, dann ist es ein Irrtum des menschlichen Geistes, und es muss so bald als möglich abgeschafft werden, damit wir unser Wohlsein vermehren. Es ist ganz dasselbe mit dem Kapital und der Erbschaft; wenn wir diese beiden in dem lebenden Organismus finden, so ist es absolut vergeblich, ihre Unterdrückung in der Gesellschaft zu befürworten.[1])

Die Psychologie sieht man gewöhnlich als die letzte der Serien an, welche zur Sozialwissenschaft gehören. Die Staatswissenschaft ist bis zum heutigen Tag voll von metaphysischen Abstraktionen. Man fängt damit an, Definitionen vom Wert, vom Preis und Ähnlichem zu machen. Dank dieser Methode ist die Staatswissenschaft eine äusserst dunkle Wissenschaft geblieben. Die organische Theorie „pourra seule tirer l'économie politique de l'impasse où elle s'est fouragée."[2]) Das Leben erhält sich nur durch den beständigen Wechsel der Materie zwischen einem Organismus und seinem Milieu. So kann sich auch nur das organische Leben erhalten durch einen beständigen Wechsel zwischen der Gesellschaft und seinem Territorium. Die Staatswissenschaft sollte die Wissenschaft sein, welche die Anpassung des physischen Milieus an das für den Menschen Passende studiert und erstrebt.

Schliesslich haben wir noch das politische Gebiet in Betracht zu ziehen, und diesem leistet die organische Theorie die bei weiten bedeutendsten Dienste. Jeden Tag schlägt irgend jemand vor, den Stadtoberhäuptern neue Funktionen zuzuweisen. Wenn man die Bedeutung der organischen Theorie kennt, so wird man sofort verstehen, dass die Vollkommenheit eines Wesens in geradem Verhältnis zu der Differenzierung seiner Funktionen steht. Man sollte folglich versuchen, so viel als irgend möglich die Privilegien und die Pflichten des Staates zu reduzieren.[3])

---

1) Ibid. p. 193.
2) Ibid. p. 193.
3) Ibid. p. 194.

Als Beispiel für den Nutzen dieser Theorie führt Novicow an, dass wir niemals religiöse Intoleranz hätten haben können, wenn wir sie angewandt[1]) hätten. Die Opfer der religiösen Intoleranz sind zu tausenden umgekommen, und oft unter den furchtbarsten Leiden, weil die Regierungen glaubten, dass man absolute Wahrheiten formulieren könnte. Wenn diese Regierungen auch nur mit der geringsten Kenntnis der organischen Theorie ausgerüstet gewesen wären, so würden sie begriffen haben, dass ein feststehender Gedanke ein Widerspruch im Prinzip ist. Alles Lebende verändert sich fortwährend. Das Geschöpf lebt, weil es wandelbar ist; alles an ihm wechselt unablässig. Ein unbeweglicher Gedanke ist so sinnlos wie ein Dreieck ohne die drei Ecken. Das Leiden also, welches ein volles Verständnis dieser Theorie der Menschheit erspart haben würde, ist unbeschreiblich.

Was nun den allgemeinen Nutzen anbetrifft, den diese Theorie ausgeübt hat, so wird behauptet, die Schulen, welche ihre Gegner sind, hätten niemals eine natürliche Methode für die Klassifikation der sozialen Phänomene finden können. Unter diesen Bedingungen haben wir keine Aussicht, jemals eine wissenschaftliche Soziologie zu haben.[2]) Um die Gesellschaften zu beschreiben, muss man eine bestimmte Methode haben. Die Organiker geben eine, welche auf den Analogien zwischen den Gesellschaften mit einem Einzelorganismus beruht. Sie sagen, es sei nötig, in den Gesellschaften die Zellen, die Gewebe und die Organe zu betrachten; ferner müsse man die Funktionen des vegetabilischen Lebens, die Produktion und Verteilung des Reichtums in Betracht ziehen, und ebenso die psychischen Funktionen, Kunst, Wissenschaft und Religion. Den Schulen, welche der organischen Theorie feindlich gegenüberstehen, ist es aber unmöglich, eine rationelle Methode der Klassifikation zu finden.

1) Ibid. p. 338.
2) Ibid. p. 339.

In Erwiderung auf De Greef's Vorschlag, dass der Ausdruck Superorganismus gebraucht werde an Stelle von Organismus, sagt Novicow, dass, wenn das Wort Organismus naturgemäss dem Geiste ein Wesen vorführt, welches zwei Arme, zwei Beine und ein Kopf hat, und wenn man aus diesem Grunde darauf besteht, dass die Gesellschaft kein Organismus sei, dann wäre es in der Tat besser, ein anderes Wort zu wählen. Der Name macht aber keinen Unterschied. Die wesentliche Tatsache ist, dass die Gesellschaften lebende Wesen sind, und dass sie als solche den grundlegenden Gesetzen der Biologie unterworfen sind.[1]) Er schliesst die Erörterung dieser Theorie mit den Worten: La societé sera organiciée, ou elle ne sera pas."[2])

Lester F. Ward's[3]) dynamische Sociologie ist vollständig unabhängig von der organischen Theorie entwickelt. Er braucht weder die biologische Terminologie, noch basiert seine Klassifikation auf der biologischen Klassifikation. In keinem Bande seines Werkes berührt er diese Theorie direkt.

Der Ausdruck „Society or anyother organism"[4]) wird einmal gebraucht, und der Begriff „social organism"[5]) findet sich an verschiedenen Stellen. Bei einer Gelegenheit spricht er von der Gesellschaft als einem „zusammengesetzten Organismus, dessen Handlungen das Resultat aller individuellen Kräfte sind, die seine Glieder zur Anwendung bringen". Ein anderes Mal sagt er, der Mensch steht an der Spitze der organischen Serien; und als er von dem Übergang der kosmischen zur organischen Evolution spricht, erwähnt er auch das Überschreiten der Grenze, welche die organischen von den superorganischen Phänomenen trennt, oder welche

1) Ibid. p. 126.
2) Ibid. p. 339.
3) Dynamische Sociologie von Lester F. Ward. New-York, 1883.
4) Ibid. Vol. I, p. 31.
5) Ibid. Vol. II, p. 153, 392—397.

die animalische Welt von der sozialen trennt.[1]) So weist er darauf hin, dass die Gesellschaft eher superorganisch als organisch ist.

Als er von Spencer's fundamentalen Analogien zwischen der Gesellschaft und einem Organismus spricht, sagt Ward, dass der Hauptnutzen, welcher durch das eingehende Ausarbeiten dieser Analogien hervorgebracht ist, darin besteht, dass vermöge derselben nachgewiesen wurde, die Gesellschaft sei ein „evolving aggregate". Die Wichtigkeit des durch diese Demonstration geleisteten Dienstes wird ganz besonders hervorgehoben; und Ward sagt, dass die Tatsache, dass fast alle Phänomene, welche ein lebendes Wesen repräsentieren direkt vergleichbar sind mit den korrespondierenden Phänomenen in der Gesellschaft, und dass die Gesellschaft alle Stufen der Evolutionen eines lebenden Wesens durchlaufen hat und denselben Gesetzen, Prinzipien und Prozessen unterworfen ist, wie alle Evolutionen im allgemeinen.[2]) Das ist der stärkste Beweis, den man überhaupt erbringen kann für den wissenschaftlichen Charakter sozialer Prozesse.

Nach Ward ist die Gesellschaft die letzte und höchste Stufe[3]) einer langen, ununterbrochenen Serie kosmischer Aggregate. Die Formen der Aggregate werden in drei Klassen eingeteilt; in die primäre, sekundäre und tertiäre Klasse. Primäre Aggregate haben mit Genesis der Materie zu tun; sekundäre Aggregate, welche wieder in drei Klassen eingeteilt sind, haben mit der Genesis der organischen Formen, mit der Genesis der Geister und mit der des Menschen zu tun; und tertiäre Aggregate haben mit der Genesis der Gesellschaft zu tun. Zu jeder dieser Gruppen giebt es eine korrespondierende Beziehung; zu den sekundären Aggregaten die Beziehungen des Lebens und der Seele, und zu der tertiären die sozialen

1) Ibid. Vol. II. p. 85.
2) Ibie. Vol. I. p. 210.
3) Ibid. Vol. I. p. 451.

Beziehungen. Der Mensch ist das höchste der organischen Aggregate, und diese höchsten Aggregate der zweiten Klasse sind von neuem verschmolzen, um die Aggregate der dritten Klasse, die Gesellschaft, zu bilden.[1]) Nach genau demselben Prinzip sind die höchsten Aggregate des primären Aggregates verschmolzen und wieder verschmolzen, um physiologische und morphologische Einheiten zu bilden. Und diese sind weiter verschmolzen, um die organischen Aggregate zu bilden. Und indem wir so von der kosmischen zur organischen Evolution übergehen, und indem wir die Grenze überschreiten, welche die organischen von den superorganischen Phänomenen scheidet, finden wir denselben ununterbrochenen Prozess, die fortgesetzte Operation desselben einförmigen Gesetzes.[2])

Ward giebt zu, dass die tertiären Aggregate in mancher Hinsicht den sekundären Aggregaten gleichen, und dass viele der biologischen Gesetze sich auch auf die Sociologie anwenden lassen. In ähnlicher Weise gleicht ein Aggregat der höchsten biologischen Einheiten in frappanter Weise einem Aggregat der höchsten morphologischen Einheiten.

Ward giebt auch zu, dass es starke Verschiedenheiten zwischen diesen beiden Formen von Aggregaten giebt, und er sagt, dass neben dem notwendiger Weise diskreten Charakter dieses tertiären Aggregates und neben den anderen Unterschieden, welche Spencer zugiebt, noch einer vorhanden ist, den er übersehen, welcher aber der wichtigste von allen zu sein scheint. Dieser Unterschied ist der, dass es ganz gleich ist, ob wir die zahlreichen Organismen in noch zahlreichere allgemeine Gruppen einteilen, bis wir eine Klasse erreichen, die so allgemein ist, dass sie alles Lebende umfasst. Keine höhere Ordnung der Vervollständigung kann auf mechanischem Wege stattfinden innerhalb der biologischen Einheiten. Die Klassifikation der Menschen hat keinen mechanischen Einfluss auf die Formen selbst, da

1) Ibid, Vol. I, pp. 450—451.
2) Ibid. Vol. II, p. 85.

die Individuen ihre Integrität und ihre natürliche Unabhängigkeit trotzdem beibehalten.[1]) In dem tertiären Aggregat hingegen können die verschiedenen sozialen Organismen kraft der Tatsache, dass die soziologischen Einheiten diskret sind, sich vermischen, sich umformen, ihre Zugehörigkeit ausdehnen, und ihre Dimensionen bis ins unendliche vergrössern. Dieser Prozess der Ausdehnung und der Vervollständigung soll sehr weit gegangen sein, ja so weit, dass schon eine schwache Vereinigung zwischen allen Gesellschaften der Erde besteht, und eine starke Vereinigung zwischen den civilisierten Gesellschaften, wenigstens vom kommerziellen Standpunkt aus, wenn nicht vom politischen. Die endliche vollständige Vervollkommnung aller Bewohner der Erde in ein zusammenhängendes Ganzes ist keine blosse Chimäre. Noch ist diese Vereinigung keine blosse logische Klassifikation, sondern eine wahre mechanische Solidarität, die schon weit vorgeschritten ist, und die beständig weiter vorschreitet.[2])

Noch ein anderer wichtiger Unterschied besteht zwischen diesen beiden Klassen von Aggregaten, dem tertiären und sekundären; er entsteht durch die diskrete Natur dieser Einheiten des tertiären Aggregates und durch ihre Art der Trennung, nämlich der, das Gesellschaften nicht wirklich sterben; obgleich sie oft verschwinden, so ist doch dies Verschwinden nicht ein wirkliches Ableben. In den meisten Fällen verändern sie sich infolge von Wanderungen; alte Conturen verschwinden und neue entstehen. Auch scheint die Gesellschaft oft aus anderen Gründen zurückzugehen, als durch den Austritt einzelner seiner Glieder. Dieser Prozess wird Verdünnung genannt, und er vollzieht sich auf zwei verschiedene Weisen: erstens durch das Einströmen weniger vorgeschrittener Völkerschaften in grossen Zahlen, und zweitens durch die natürliche Wirkung des malthusianischen Gesetzes. Diese verschiedenen Transformationen der

1) Ibid. Vol. I, pp. 702—703.
2) Ibid. Vol. I, p. 703.

Gesellschaften werden erläutert durch einzelne Vorkommnisse in der Weltgeschichte.[1])

In Bezug auf das Gebiet der sozialen Phänomene sagt Ward, dass es von dem des Lebens im allgemeinen in einem wesentlichen Punkt abweicht, nämlich in dem der intellektuellen Kraft. Diese Kraft soll sich in derselben Weise entwickelt haben, wie die übrigen sozialen Kräfte — die Begierden; aber sie unterscheidet sich in so wesentlicher Weise von ihnen, dass sie eine Stufe im Fortschritt der Natur bezeichnet, ähnlich derjenigen, welche die Entwickelung der früheren Kräfte bezeichnet, als sie die fühlende Welt von der nicht fühlenden trennten. Ward sagt, dass dieser grosse Schritt seinen vollsten Ausdruck findet in der weiten Antithese, welche er durch die Begriffe: direkte und indirekte Methode, angewandt auf die Anstrengungen fühlender Menschen, um ihren Zweck zu erreichen, bezeichnet hat. So kommt es, dass diese Anstrengungen in der Welt des Gefühls, die tiefer steht als der Mensch, nur mit Hülfe der direkten Methode gemacht sind; und sie haben nur den Erfolg gehabt, das Leben zu erhalten und fortzupflanzen, daher kommt es, das der Fortschritt in dieser Welt des Gefühls, die tiefer steht als der Mensch, auf andere Ursachen zurückzuführen ist, hauptsächlich auf die verschiedene Arten der Anpassung. Der Mensch hingegen soll gleich die indirekte Methode angewandt haben, die auch die intellektuelle genannt wird.

Doch Ward giebt zu, dass in manchen Fällen, infolge von Unwissenheit und Irrtum, diese indirekte Methode eine rückgängige Wirkung gehabt und langsame Entartung oder schnelle Zerstörung bewirkt hat. In andern Fällen hingegen findet er, dass sie fortschrittlich gewirkt und mit geringerer oder grösserer Schnelligkeit die Lage der Rasse verbessert hat; und dass das unmittelbare Resultat der Anwendung dieser Methode die Einführung einer grossen Anzahl rein

1) Ibid. Vol. I, p. 704.

menschlicher Institutionen und Erfindungen ist, die den Zweck haben, auf die Erreichung der gewünschten Ziele[1]) hinzuwirken. Daher kommt es, dass aller soziale Fortschritt künstlich ist. Es ist die teleologische Vorsicht und Absicht und die intellektuelle Arbeit beider Prozesse, die im Prinzip den Naturprozessen diametral entgegengesetzt[2]) sind.

Im Laufe dieser selben Betrachtung sagt Ward weiter, dass es weit besser für uns gewesen wäre, das Gesetz der Evolution nicht kennen gelernt zu haben, als es sofort auf die Gesellschaft anzuwenden, weil wir nichts gewonnen haben dadurch, dass wir von der Politik der Passivität, die durch den Glauben an die alles ordnende Vorsehung entstanden ist, zu der Politik der Untätigkeit übergehen, welche durch den Glauben an die allwaltende Natur verursacht wird. „As well worship the old God as the new one." Ward sagt, dass die Wissenschaft, wenn sie richtig interpretiert wird, nichts derartiges lehrt, sondern dass sie die allgemeine Abhängigkeit aller Phänomene vom Vorausgehenden lehrt, und das ist das Gesetz „that forms the basis of all successful action in transforming rude nature into useful shapes and quiding wild forces into adbvantageous channels."[3])

Wenn Small und Vincent[4]) von dem sozialen Körper sprechen, so sagen sie, dass er nicht als ein biologischer Organismus[5]) anzusehen ist, und wenn sie von der Gesellschaft sprechen, sprechen sie von ihr als in einem gewissen Sinne von einem organischen Einzelwesen, obgleich nicht von irgend einem zoologischen[6]) Typus. Sie kritisieren Spencer, weil er gewisse Analogien betont hat und warnen den Studenten davor, vollendete Ähnlichkeiten zwischen der

1) Ibid. Vol. II. pp. 164—165.

2) Ibid. Vol. II. p. 628.

3) Ibid. Vol. II. p. 628.

4) An Introduction to the Study of Society by Small und Vincent M. Y. 1894.

5) Ibid p. 237.

6) Ibid. p. 255.

Gesellschaft und einem zoologischen[1]) Organismus zu entdecken. Aber sie warnen ihn auch vor dem Gebrauch biologischer Begriffe in bildlichem Sinne, um die Tatsache zu verbergen, dass es gewisse Verwandtschaften giebt, die als solche genau den Verwandtschaften in den tierischen Körpern gleichen.[2])

Im Anfang ihres Werkes stellen sie fest, dass die Methode des Studiums, die in ihrem Umriss gefordert wird, nur verwerflich ist auf der Basis der Auffassung, welche die Formel „Society is an Organism" ausdrückt,[3]) und dass es der Zweck des Werkes ist, den Studenten die organische Hypothese zugänglich zu machen, dass die Gesellschaft ein „working tool" und ein „guide to social discoveries" ist. Trotzdem sie aber behaupten, dass diese Hypothese ein nützlicher Führer ist, um die tatsächlichen Fakta der sozialen Struktur zu prüfen, so geben sie doch zu, dass das Wort Anatomie, wie sie es gebrauchen, angewandt wird, um eine Methode zu bezeichnen, die das Gegenteil von derjenigen ist, die angewandt wird von den Zergliederern des tierischen Organismus; das heisst, sie gehen vom Einfachen zum höher Organisierten vor, während der Anatomist von dem Grösseren zu dem Kleineren fortschreitet, von dem Komplizierten zum Einfachen.[4])

Zwischen der biologischen und der soziologischen Auffassung wird ein Unterschied gemacht, und es wird eine Definition[5]) der Gesellschaft acceptiert, welche die den vegetabilischen und animalischen Organismen eigentümlichen Züge auslässt.

Die vier wesentlichsten Züge eines Organismus werden, wie folgt, gegeben:

---

1) Ibid. p. 256.
2) Ibid. p. 92.
3) Ibid. p. 87.
4) Ibid. p. 169.
5) Mackenzies.

I. Dass er nicht tot oder untätig, sondern lebend und tätig ist.[1])
II. Dass er nicht aus gleichartiger Substanz besteht, sondern aus deutlich zu unterscheidenden Teilen besteht.
III. Dass diese zu unterscheidenden Teile fähig sind, mit einander zusammen zu arbeiten.
IV. Dass das vollständige Leben des Ganzen verwirklicht ist, wenn die Cooperation der Teile vollständig ist.

Ebenso sind gewisse Unterschiede fest gestellt:

I. Ein Unterschied in der Struktur, weil die Gesellschaft gestaltlos ist.
II. Wir finden keine sozialen Duplikate der physischen Organe.
III. Ein Unterschied in der Art des Wachstums.

Besonders hervorgehoben wird die Tatsache, dass Ähnlichkeiten und nicht Identitäten gemeint sind bei der Anwendung der biologischen Sprache; und sie bestehen ferner darauf, dass die organische Theorie ihre Forderungen nicht auf phantastischen Gleichnissen aufbaut, sondern auf den wichtigen Beziehungen der Coexistens, der gegenseitigen Abhängigkeit und des Wachstums, wie sie in dem gesellschaftlichen Leben des Menschen zur Anschauung kommen.[2])

Der Ausdruck „social organism" wird angesehen als eine erweiterte Auffassung des Begriffs animal organism oder als ein Organismus höherer Ordnung, gerade wie ein animalischer Organismus etwas anderes ist, als ein vegetabilischer Organismus. So sind denn eine Pflanze, ein Tier, eine Gesellschaft, obgleich ungleich, doch alle Organismen. Die bestimmende Idee hierfür ist, dass eine gegenseitige Beziehung und eine gegenseitige Abhängigkeit der Teile vorhanden ist.

Biologische Terminologie wird in den hauptsächlichsten Teilen des Werkes gebraucht. Der Titel des dritten Bandes lautet: Sozial-Anatomie, der des vierten: Social-Physiologie

1) Ibid. p. 88.
2) Ibid. p. 169.

und Pathologie, und der des fünften Bandes: Sozial-Psychologie. Der Ausdruck „soziales Organ", der sehr häufig gebraucht wird, unterscheidet sich vom sozialen Aggregat dadurch, dass eine funktionelle Kombination von Personen und Eigentum damit bezeichnet wird.[1]) Ein soziales Aggregat kann entweder ein soziales Organ sein oder werden, und dasselbe Individuum kann ein Teil verschiedener Aggregate und Organe sein, und zwar zur selben Zeit. Einmal wird auch von der Familie gesprochen als von einem funktionell vielseitigen Organ[2]) und als von der einfachsten permanenten Gruppe, „the molecule of society".[3])

Spencer's Klassifikation der sozialen Organe in drei grosse Systeme — das Ernährungssystem, das Verteilungssystem und das regulierende System — wird angenommen mit nur einer geringen Abweichung in der Terminologie. Das Verteilungssystem wird das Beförderungssystem genannt um Verwechselung mit dem Ausdruck Verteilung im ökonomischen Sinne zu vermeiden.

In das Ernährungssystem sind alle sozialen Organe einbegriffen, welche mit der Produktion von Reichtum, mit dem Herausziehen und Umformen der industriellen Massen beschäftigt sind; in das Beförderungssystem hingegen solche, welche dazu dienen, die Waren und Personen zwischen den verschiedenen Teilen der Gesellschaft hin und her zu befördern und die verschiedenen Arten des Reichtums auszutauschen; in das Regulierungssystem werden die Organe eingefügt, welche die sozialen Tätigkeiten einander unterordnen, sie und die psychischen Kräfte des Menschen und der Gesellschaft befördern.[4])

Eine grosse Anzahl von Organen werden erwähnt als zu den Systemen gehörend, so zu dem Ernährungssystem: die Landgüter, Maien, Steinbrüche, Holzwarenniederlagen,

1) Ibid. p. 204.
2) Ibid. p. 251.
3) Ibid. p. 183.
4) Ibid. p. 209.

Ölquellen,[1]) Schlachtanstalten, Fabriken, Gerbereien, Ziegelbrennereien, Sägemühlen, Öl-Raffinerien etc.; zum Beförderungssystem: Fusswege und Fussgänger oder Reiter; Strassen, Wagen und Pferde; Eisenbahnen mit dem dazu gehörigen Personal und den Zügen; das Röhrenlegen für Drainage mit Wasser- oder Ölpumpen, Luftpumpen, Wasserwege und Schiffe, Gebäude, Vorräte etc.; zu dem regulierenden System gehören ein Vater und eine Mutter, ein Bankdirektor, eine Verkehrsdeputation, eine politische Organisation, das Erziehungswesen, das kirchliche System etc. Die verschiedenen Formen und Faktoren der Kommunikation werden ebenfalls erörtert, und dieses ganze System wird das soziale Nervensystem genannt. Die verschiedenen Funktionen der Familie und der Gesellschaft werden klassifiziert als Sozial-Physiologie und vom Standpunkt der Organe aus betrachtet. Und die verschiedenen Phänomene, die anscheinend nicht zum sozialen Wohlsein beitragen, werden gruppiert und studiert unter den allgemeinen[2]) Gegenständen: Pathologie der Familie und Pathologie der sozialen Organe.[3]) In dem Werk „Sozial-Psychologie", welches auch als „Super-Psychologie" und als „Ultra-Psychologie" bezeichnet wird, wird durchweg psychologische Terminologie gebraucht. Es werden da Ausdrücke angewandt und erörtert, wie soziale Kenntnisse, soziales Gefühl, sozialer Wille, soziales Urteil, soziales Bewusstsein[4]) und soziale Intelligenz.

In dem letzten Kapitel ihres Werkes, welches eine Rekapitulation der fünf Bände ist, sprechen sie von der organischen Auffassung der Gesellschaft als einer „hypothesis of social relation"[5]) und fügen hinzu, dass diese Beziehungen am leichtesten in der biologischen Sprechweise

---

1) Ibid. p. 269.
2) Ibid. p. 267.
3) Ibid. p. 282.
4) Ibid. p. 305.
5) Ibid. p. 366.

zu erklären sind, dass aber die biologischen Ähnlichkeiten nicht wesentlich sind.

Der eine der Mitarbeiter an diesem Werk, Professor Small, hat seine Stellung in Bezug auf die Anwendung dieser Hypothese sehr klar hingestellt; er hat auseinandergesetzt, was darunter verstanden werden soll und was nicht.[1]) Zuerst sagt er, dass die Anwendung der biologischen Analogien, als ein Werkzeug in der Soziologie, nichts mit der Aneignung der biologischen Tatsachen und deren erzwungener Übertragung in die Soziologie zu tun hat; dass sie ferner nicht dartun sollen, dass das Suchen von Analogien zwischen biologischen und gesellschaftlichen Tatsachen die Soziologie konstituiert; dass die Bedeutung aber darin liegt, dass der Soziologe mit gesellschaftlichen Wechselbeziehungen zu tun hat, deren Komplikationen er zu verstehen versucht, indem er die Verwickelungen, welche Analogien mit den biologischen Correlaten aufweisen, abstösst, und indem er nachher „the unparalleled remainder by which the societary facts exceed in complexity the biological facts" beobachtet.

Was nun den Nutzen der biologischen Ausdrucksweise anbetrifft, so sagt Professor Small, dass wir kein anderes so zweckmässige Hülfsmittel haben, als die Anwendung der Begriffe, welche uns schon vertraut sind durch unsere Kenntnis mit der Wissenschaft, welche nächst der Soziologie die allerkomplizierteste ist, und dass diese Ausdrücke wenigstens als „preliminary surveys"[2]) dienen können. Er erwähnt auch, dass es ihm gleichgültig ist, wie bald oder wie vollständig diese biologischen Ausdrücke durch eine Terminologie verdrängt werden, die vollständig soziologisch ist, aber dass augenblicklich keine Ausdrücke zulässig sind, welche „send us out upon so many scarches for precise

1) American Journal of Sociologie. Vol. I. N. I, July 1895.

2) Annals of the American Academy of Political and Social Science. March. 1895. Vol. V, No. V, p. 111.

social facts as the terms which have been filled with meaning by the biologist".[1])

In Franklin H. Giddings' Werken[2]) ist der Betrachtung der organischen Theorie nur wenig Raum gewidmet. Der Ausdruck „social organism" wird sehr selten gebraucht und dann augenscheinlich, ohne[3]) dass ihm eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Einmal wird der Ausdruck „in living organisms and in societies" gebraucht, und ein anderes Mal spricht er „of an organisme[4]) or of a society", so andeutend, dass die Gesellschaft entschieden von einem Organismus abweicht.

Der Vergleich der Gesellschaft mit einem Organismus wird sorgfältig vermieden, und nur in einem oder zwei Fällen finden wir eine Spur solchen Vergleiches und dann einfach als Erklärung irgend eines Ausdrucks; das heisst, die soziale Zusammensetzung wird verglichen mit der Zusammensetzung der lebenden Zellen zu einem grösseren Organismus, und in ähnlicher Weise wird die soziale Konstitution verglichen mit der Differenzierung eines Organismus in spezialisierte Gewebe und Organe.[5])

In indirekter Weise wird diese Theorie kritisiert dadurch, dass ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen der Gesellschaft und einem lebenden Organismus hervorgehoben wird. Dieser Unterschied betrifft die Verdoppelung der Funktionen; in dem tierischen Körper ist nämlich, obgleich viele der Leben gebenden Organe doppelte Tätigkeit haben, doch keine vollständige Verdoppelung in einem der grossen Systeme, dem Ernährungssystem, dem Verteilungssystem, oder dem Nervensystem vorhanden; wohingegen in der Gesellschaft bei einer plötzlich auftretenden Notwendigkeit

---

1) Ibid. pp. 92—93.

2) The Principles of Sociology von Franklin H. Giddings. New York. 1896.

3) Ibid. pp. 26—73.

4) Ibid. p. 59.

5) Ibid. p. 73.

jede öffentliche oder private Vereinigung auch die Funktionen der andern übernehmen könnte.

Professor Giddings bezeichnet als einen Irrtum bei der soziologischen Klassifikation den Gebrauch biologischer Nomenklatur und spricht davon als von der „overworked biological analogy". Er sagt, die Soziologie wird diese Klassifikation und diese Nomenklatur abschaffen müssen, ebenso wie die Chemie und die Physiologie unmögliche Gruppierungen und eine veraltete Terminologie vor einem Jahrhundert abschaffen musste. Er sagt ferner, dass die soziale Organisation, obgleich sie einem lebenden Organismus vergleichbar ist, doch in gewissen grundlegenden Dingen nicht mit einem Organismus zusammen klassifiziert werden darf, und dass die Soziologie, wenn dies nicht wahr wäre, nur eine Abteilung der Biologie sein würde.

In der Klassifikation, die in diesem Werke gebraucht ist, folgt die Soziologie der Psychologie eher als der Biologie. Diese letztere Wissenschaft wird als eine Differenzierung der Psychologie bezeichnet, wie die Psychologie eine Differenzierung der Biologie[1]) ist; die erstere hat mit der „association of minds", die letztere hingegen mit der „association of ideas" zu tun. So entsprechen die drei Wissenschaften: die Biologie, die Psychologie und die Soziologie einer Stufenfolge der Phänomene.[2]) In dem letzten Kapitel des Bandes über die „Nature and End of Society" wird die Frage gestellt:[3]) „Ist sie ein Organismus?" und die Antwort lautet, dass sie sicherlich kein physischer Organismus ist, dass ihre Teile, wenn sie überhaupt welche hat, physische Beziehungen sind, die nicht durch materielle Bande, sondern durch Begriffe, Sympathien und Interessen zusammengehalten werden; und dass die Gesellschaft ferner, wenn sie ein Organismus ist, gekennzeichnet werden muss als physio-psychisch, als ein psychischer Organismus ihrem Wesen

1) Ibid. p. 33.
2) Ibid. p. 26.
3) Ibid. p. 420.

nach, aber mit einer physischen Basis. In demselben Kapitel wird von der Gesellschaft gesagt, sie sei etwas viel höheres und komplizierteres als ein Organismus, in derselben Weise, wie ein Organismus höher steht und komplizierter ist als eine unorganische Materie. Anstatt ein Organismus zu sein, ist die Gesellschaft daher eine Organisation „a complex of psychical relations". Sie wird nur in sofern mit einem Organismus verglichen, als sie jede Phase ihrer Evolution zeigen und Funktionen ausüben kann[1])

Mackenzie[2]) sagt, es giebt fünf verschiedene Gesichtspunkte, unter denen die Welt in ihrer Gesamtheit oder jeder einzelne Gegenstand in derselben betrachtet werden kann.

Der monistischen[3]) Ansicht zufolge ist die Gesamtheit eine einfache Einheit, in der kein Unterschied der Teile bemerkbar ist, wie sie zum Beispiel ein Krystall veranschaulicht.

Der monadistischen Ansicht zufolge ist die Gesamtheit eine blosse Kollektion von Unterschieden, in der keine wirkliche Einheit vorhanden ist; sie besteht also nur aus Teilen und nicht aus einem Ganzen, da die Teile eine Existenz haben, die unabhängig von dem Recht ist, wie das zum Beispiel durch einen Haufen Steine oder durch ein Blumenbeet veranschaulicht wird.

Der mechanischen Ansicht zufolge haben die Teile eine vollständig unabhängige Existenz, obgleich sie dem Ganzen untergeordnet sind, dem sie angehören; so sind sie untrennbar verbunden mit einer Einheit, deren Gesetzen sie gehorchen müssen wie denen einer Maschine.

Der chemischen Ansicht zufolge sind die Teile ihrer Unabhängigkeit beraubt dadurch, dass sie von dem Ganzen umgebildet und absorbiert werden; man kann auch sagen,

---

1) Unter Evolution wird hier verstanden „differentiation with increasing cohesion or unity".

2) An Introduction to Social Philosophy by John S. Mackenzie, Glasgow 1890. New York 1895.

3) Ibid p. 142 et sequ. Kap. 3. The social organism.

es waren Teile, und es ist jetzt ein Ganzes vorhanden, von welchem die Teile absorbiert werden und sich verlieren, wie das durch die chemischen Kombinationen dargetan wird.

Der organischen Ansicht zufolge haben die Teile eine relative Unabhängigkeit; aber es ist das eine Unabhängigkeit, welche bedingt wird durch ihre Beziehungen zum System, eine Unabhängigkeit, welche nicht Freiheit von dem System, sondern Freiheit in demselben und durch dasselbe ist, so wie sie durch eine Pflanze veranschaulicht wird.[1]) Jede Zelle hat ein Leben für sich, das aber doch untrennbar ist von dem Leben der ganzen Pflanze.

Mackenzie sagt, die Ideentendenz der neueren Zeit ginge sehr entschieden dahin, eine Erklärung des Problems, welches die menschliche Natur umfasst, in der letzten dieser fünf Auffassungen, in der organischen, zu suchen. Die ersten vier sind als zusammengestürzte Versuchsstadien[2]) anzusehen. Er führt dann aus, wie diese verschiedenen Ansichten in Bezug auf die Natur und das Wachstum der Ideen selbst zu betrachten sind, wie sie auf die Freiheit der Menschen einwirken, wie wir diese selben fünf Ansichten auf die Theologie)[3], auf die Rechtswissenschaft, auf die Gesellschaft anwenden können, und schliesslich sagt er, dass diese verschieden durch zahlreiche Beispiele erläutert werden könnten.

Indem Mackenzie diese verschiedenen Auffassungen in Bezug auf die menschliche Gesellschaft in Betracht zieht, sagt er, dass die monadistische alle Individuen, aus denen die Gesellschaft besteht, als von Natur unabhängig von einander und nur als durch eine zufällige Nebeneinanderstellung verbunden, betrachtet; dass die monistische Auffassung die Vereinigung der menschlichen Wesen als die primäre Tatsachen in Bezug auf sie und die ganze Natur und das Gepräge des individuellen Lebens als einen blossen

1) Ibid. p. 144.
2) Ibid. p. 145.
3) Ibid. p. 146.

Ausfluss der sozialen Bedingungen betrachtet. Die mechanische Auffassung betrachtet das Individuum als teils abhängig, teils unabhängig, bis zu einem gewissen Grade mit eigenem Leben ausgestattet, und doch von seiner sozialen Umgebung abhängend. Die chemische Auffassung betrachtet das neue Leben, welches uns durch die Gesellschaft zu Teil wird, als eine vollständige Transformation unseres ursprünglichen oder natürlichen selbst. Die organische Auffassung betrachtet die Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft als natürliche; sie erkennt an, dass das Individuum ein eigenes, unabhängiges Leben hat, dass aber dieses unabhängige Leben nichts anderes ist als sein soziales Leben.

Die wesentlichsten Punkte in der Auffassung, die für einen Organismus[1]) spricht, werden dann dadurch hervorgehoben, dass ein Organismus den übrigen Einheitsformen gegenübergestellt wird. Wenn wir sie mit den beiden ersten vergleichen, so sehen wir, dass ein Monadismus nur eine Anhäufung von Teilen, ein Monismus ein Ganzes ist, dessen Teile absolut keine eigene, ausgeprägte Existenz haben; während das Wesen des Organismus in seinen Beziehungen zu den Teilen besteht, besteht das Wesen der Teile in ihrer Beziehung zum Organismus. Im Monadismus[2]) haben nur die Teile Bedeutung, im Monismus hingegen das Ganze; in der organischen Einheit ist die Bedeutung des Ganzen und der Teile ungefähr die gleiche.

Darauf wird ein Organismus mit einem mechanischen System und mit einem chemischen System verglichen. Von dem ersteren heisst es, dass es eine Kollektion äusserlich zusammengefügter Teile sei; von dem letzteren, dass es aus einer Ansammlung von Teilen bestehe, die durch das Ganze absorbiert werden, während in einem Organismus die Beziehungen der Teile das Wesentliche sind. Das erstere System verändert sich daher auch durch die Veränderung

1) Ibid. p. 151.
2) Ibid. pp. 156—157.

seiner Teile; das letztere verändert sich nicht, ausgenommen durch Auflösung, während im Organismus Veränderungen stattfinden durch innere Anpassung; das erstere steht in Beziehung zu einem Zweck, welcher ausserhalb seiner selbst liegt, das letztere hat keinen Zweck, zu welchem es in Beziehung steht, während bei einem Organismus der Zweck ein wesentliches Element seiner eigenen Natur ist. Jeder dieser Unterschiede ist im Einzelnen ausgearbeitet und ein Organismus wird dann definiert „as a whole whose parts are intrinsically related to it, which develops from within, and has reference to an end that is involved in its owen nature." [1])

Darauf wird die Gesellschaft vom Standpunkt der drei charakteristischen Elemente, die in dieser Definition enthalten sind, betrachtet. Und der Schluss ist, dass, wenn man diese Definition als die eines Organismus acceptiert man zugeben muss, dass eine menschliche Gesellschaft organisch ist, weil ihre Teile unauflöslich mit ihr verbunden sind, insofern, als die rationelle Natur der Wesen, welche sie konstituieren, für ihre Existenz und ihre Fortentwicklung von gewissen sozialen Beziehungen abhängen. Sie entwickelt sich von innen heraus, da ihr Wachstum einfach von der rationellen Natur eines jeden ihrer Glieder abhängt. Diese rationelle Natur aber ist immer fest verbunden mit der Natur der ganzen Gesellschaft, in der sie sich entwickelt; und sie bezieht sich auf einen Zweck, welcher in ihrer eigenen Natur enthalten ist, da der Zweck der Gesellschaft darin besteht, das Leben zu behüten, und seine Glieder, das höchste Leben, zu sichern. Dieses höchste Leben besteht nicht in dem Erwerb von etwas Äusseren für die Individuen oder für ihre Gesellschaft, sondern in der vollkommenen Realisierung ihrer eigenen rationellen Natur, und das ist nur möglich in einem vollkommenen sozialen Leben.[2])

---

1) Ibid. p. 164.
2) Ibid. pp. 272—273.

Nachdem er auf diese Weise die Natur der Gesellschaft bestimmt hat, fährt Mackenzie fort zu sagen, dass es von geringer Bedeutung ist, ob der Begriff Organismus für die Bezeichnung dieser Natur festgehalten wird oder nicht. Wenn wir ihn aber festhalten wollen, so geschieht es nicht in dem Sinne, dass die Gesellschaft bestimmte Ähnlichkeiten mit den Formen der lebenden Geschöpfe hat, sondern vielmehr in dem Sinne, dass sie ein unvollkommenes Ganzes ist, dessen Vervollkommnung in ihrer eigenen vollendeten[1]) Entwickelung liegt. Das Einzige, mit dem wir zu tun haben, ist also der Begriff Organismus, ganz gleich, ob ein Objekt vorhanden ist, das vollständig mit ihm übereinstimmt oder nicht.

Mackenzie kritisiert andere Autoren, welche den Begriff Organismus auf menschliche Gesellschaften angewandt haben, weil sie wenig mehr getan haben, als einen fleissigen Versuch zu machen, die verschiedenen[2]) Ähnlichkeiten zwischen einer Gesellschaft und einem lebenden Wesen zu bestimmen. Und weiter sagt er, dass es im allgemeinen sehr leicht und vollständig nutzbar sei, Analogien herauszusuchen; denn, sobald wir damit fertig sind, stossen wir auf Unähnlichkeiten, welche meistens den grösseren Teil der beiden ausmachen. Solche Analogien werden in eine Reihe gestellt mit Shakespeares[3]) Vergleich von der Welt und der Bühne. Und Mackenzie sagt, ein erfindungsreicher Mensch könnte vielleicht etwas im Leben entdecken, das dem Vorhang zu vergleichen sei, und etwas anderes, dass mit den Lampen vor der Rampe auf eine Stufe zu stellen sei, und ein drittes, das dem Souffleurkasten gleiche, aber wir würden nicht um ein Jota klüger werden durch solche Entdeckungen.

Die Analogie wird kritisirt insofern, als sie vollständig ermangelt, die Unabhängigkeit des individuellen Bewusst-

1) Ibid. p. 273.
2) Ibid. p. 162.
3) Ibid. p. 152.

seins[1]) anzuerkennen. Und obgleich Mackenzie nicht läugnet, dass solche Analogien lehrreich sein können, selbst wenn sie nicht vollständig durchzuführen sind, so meint er doch sagen zu müssen, dass die Gesellschaft ein Organismus sei, wäre nicht der tiefste Begriff, durch den wir auszudrücken vermöchten, dass sie organisch sei. In dem Schlusskapitel seines Buches sagt er, dass die Auffassung von der organischen Einheit, wie sie in seinen Werk zum Ausdruck komme, nicht von einzelnen, in Bezug auf die Natur des organischen Lebens in Erfahrung gebrachten Tatsachen abhänge, sondern dass sie auf rein metaphysischer Auffassung beruhe.[2])

In Kidds[3]) sozialer Evolution finden wir Spuren dieser organischen Auffassung der Gesellschaft in jedem Kapitel und oft mehrmals in demselben Kapitel. „The social organism" ist ein Ausdruck, der häufig in dem Buch wiederkehrt. Im ersten Kapitel heisst es, die civilisierte Gesellschaft entwickelt sich mehr und mehr zu einem grossen, hochorganisierten, von einander abhängigen Ganzen, mit einem Nervensystem, das aus fünf Millionen langen Telegraphendrähten besteht, und einem Anterminsystem von Eisenbahnen und Dampfschiffen, durch welches die Strömungen des Handels und der Bevölkerung sich ergiessen mit einer Schnelligkeit und einer Regelmässigkeit, die früher undenkbar schien[4])

In Bezug auf die Theorie selbst, sagt Kidd, dass die vielen, sorgfältig ausgearbeiteten Parallelen, welche die verschiedensten Autoren zwischen dem Leben der Gesellschaft und dem organischen Wachstum im allgemeinen gezogen haben, weder so fruchtbar, noch so gedankenreich gewesen sind, als man hätte erwarten sollen; dass die Generalisationen und Abstraktionen, zu denen sie geführt haben, oft forciert und unbefriedigend sind, und dass das Gebiet,

---

1) Ibid. p. 153.
2) Ibid. p. 432.
3) Social Evolution by Benjamin Kidd. London. 1894.
4) Ibid. p. 7.

welches anfangs sehr hoffnungsreich erschien, sich als wenig fruchtbar erwiesen hat.[1])

Trotzdem hält Kidd die Meinung aufrecht, dass einzelne allgemeine Analogien zwischen dem sozialen Leben und dem organischen Leben existieren; und zwar insofern, als die sozialen Systeme in der Stille und in der Verborgenheit entstehen, sich unter unseren Augen entwickeln und fortschreiten, bis sie ein gewisses Maximum von Lebenskraft erreicht haben, um dann allmählich abzunehmen und schliesslich ganz zu verschwinden, und als in diesem Prozess „gewisse Phasen erscheinen, welche stets auch mit der Entwickelung und mit dem Verfall des organischen Lebens verbunden sind.“ [2]) Diese Entwickelung und diesen Verfall hält Kidd für die grundlegende Ähnlichkeit zwischen den sozialen Systemen und dem organischen Wachstum, und diese Ähnlichkeit wird an verschiedenen Stellen seines Werks erwähnt.[3])

In Bezug auf die westliche Zivilisation, sagt er, dass man sie von Anfang an als ein fortlaufendes Wachstum betrachten müsse, dass mit einem bestimmten, dem Gesetz unterworfenen, und wie jeder andere Organismus, gewisse Entwickelungsstadien durchlaufenden Lebensprinzip, ausgestattet ist, wenn man sie begreifen wolle.

Das soziale System jedoch, welches diese bestimmten Lebensprinzipien aufweist, ist nach Kidd nicht die politische Organisation, von der wir ein Teil sind, noch die Rasse, zu der wir gehören, noch die menschliche Familie in ihrer Gesamtheit, sondern es ist das soziale System oder der Typus der Zivilisation, die auf einer Art religiösen Glaubens aufgebaut ist. In jedem solchen sozialen System sind zwei entgegenstehende Kräfte in Tätigkeit. Die eine Kraft ist das intregrierende Prinzip, welches durch einen

---

1) Ibid. p. 97.
2) Ibid. p. 98; ebenfalls pp. 19—32, 286—87.
3) Ibid. pp. 19—31, 98—102, 147—286.
4) Ibid. p. 147.

religiösen Glauben, der die Gesetzmässigkeit des sozialen Betragens feststellt, repräsentirt wird. Diese Kraft ist stets ultrarationell, und ihre Funktion besteht darin, in dem Ungestüm der Evolution die fortwährende Unterordnung der Interessen der individuellen Einheit nnter die grösseren Interessen des länger lebenden sozialen Organismus, zu dem sie gehören, zu bewirken. Diese Kraft wird verglichen mit der sich unablässig fortentwickelnden Kraft, welche die Physiologisten „Anabolismus" nennen. Die zweite Kraft ist das disintegrierende Prinzip, welches durch die Zuversichtlichkeit der individuellen Einheiten repräsentiert wird.[1]) Diese Kraft wird verglichen mit dem Zerstörungsprozess eines Organismus, der als „Katabolismus" bekannt ist.[2]) Indem Kidd diese Analogie weiter ausführt, sagt er, dass sowohl in einem sozialen System, wie in jedem andern Organismus aller Wahrscheinlichkeit nach die erste Stufe des Niederganges beginnt, wenn die katabolische Tendenz die anabolische überwiegt.

So sieht denn Kidd in dem Biologischen die Hülfskraft für die Aufklärung der Probleme der sozialen Phänomene. Und nicht nur sanktioniert er die Anwendung der biologischen Methoden, sondern er hebt auch den Wert der Schlussfolgerungen dieser Wissenschaft in ihrer Anwendung auf die sozialen Phänomen, hervor.[3]) In der menschlichen Gesellschaft, sagt Kidd, hat man nur da mit dem Phänomen des Lebens zu tun, wo es in seinem höchsten und kompliziertesten Ausdruck hervortritt.[4])

Tarde sagt in Bezug auf das Problem, ob die Gesellschaften unter die Organismen klassifiziert werden sollten oder nicht, dass wir, wenn wir die Frage verneinen, in ebenso grosser Verwirrung sind, als vorher, und wenn wir sie bejahen, so kommen wir auch nicht weiter. Was ver-

1) Ibid. p. 102.
2) Ibid. p. 287.
3) Ibid. p. 191.
4) Ibid. p. 28.

dann überhaupt der organischen Theorie? Die Beiträge zu unserer Wissenschaft von Adam Smith, St. Simon, Comte, Grimm, mit seiner vergleichenden Sprachwissenschaft, von Morgan und Mc. Laman, die so ausgezeichnet die primitive Familie beschrieben haben; von Maine und Fustel Coulanges, über vergleichende Rechtswissenschaft, — sie alle sind entstanden ohne die organische Theorie. Sie verglichen verschiedene Gesellschaften mit einander, aber sie machten keine unfruchtbaren Vergleiche zwischen den Gesellschaften im allgemeinen und lebenden Wesen. Diese Theorie ist nicht nur nutzlos, sondern sie ist geradezu gefährlich, denn es besteht eine Tendenz, die Ontologie soziologisch zu gestalten, die Entitäten als Dinge anzusehen, sich in Begriffen zu verlieren wie „soziale Prinzipien", oder „der Geist der Masse" (the mind of the croud) und ähnlichen vagen Ideen.

Der Begriff des sozialen Organismus ist nur für die Naturalisten von Nutzen gewesen. Er hat ihnen den Gedanken der cellulosen Theorie, der Teilung der physiologischen Arbeit gegeben und hat sie auf andere Erklärungen hingeführt, die ebenso durchsichtig wie scharfsinnig sind. Wenn der Begriff aber auch für die soziologische Biologie von Nutzen gewesen sein mag, so ist er dagegen für die biologische Soziologie entschieden schädlich, ja geradezu nachteilig.

Was nun die Ähnlichkeiten anbelangt, so sagt Tarde, dass wir sie überall in der Natur finden. Wir finden sie in der Astronomie, in der Physik und der Chemie. Er gibt jedoch zu, dass die Ähnlichkeit zwischen den lebenden Aggregaten und den sozialen Aggregaten grösser ist, weil sie einen gemeinsamen Zweck haben. Bei dem lebenden Körper finden wir, ebenso wie bei dem sozialen Körper, eine beständige Anpassung der Mittel an die Zwecke. Und diese Anpassung wird reguliert durch dieselbe Teleologie, gerade wie die Naturkräfte, wie die Astronomie, die Physik und

die Chemie regiert werden von denselben mechanischen Gesetzen.

Diese Ähnlichkeit ist ausserordentlich allgemein; sobald wir jedoch versuchen zu spezialisieren und die Zwecke des Lebens definitiv zu bezeichnen, die Zwecke, welche übereinstimmen mit den wahrhaft sozialen Bedürfnissen der Literatur, der Poesie und der Kultur, wenn wir gleiche Gerechtigkeit für alle, allgemeine Freiheit und Brüderlichkeit, durchgehende Verbreitung von Luxus und Kunst verlangen, so ist alles Hypothese und Konjektur, wenn nicht gar Einbildung. Wir könnten auch sagen, dass gewisse grosse Flüsse mit ihren Nebenflüssen, in ihrem Abfluss zum Meer, in ihrem Wiederaufstieg als Dunst, die Wolken, der Regen und anderes in ihrer Tätigkeit wunderbar einem Zweck, der Bewässerung des Bodens und der Beförderung des animalischen und vegetabilischen Lebens, angepasst sind. Ebenso könnten wir einen treffenden Parallelismus zwischen diesem allen und unserm eigenen Zirkulationssystem nachweisen. Aber daraus geht noch nicht hervor, dass wir alle diese Vergleiche ziehen müssen, ehe wir die Organismen und die Gesellschaft begreifen können. [1])

Von René Worms wird angeführt, dass er gesagt habe, die primitiven Gesellschaften zerfielen, und mit ihren Teilen würden neue gebildet, gerade wie bei den frühesten Formen des animalischen Lebens, den Protozoa, eine Teilung und dann eine Wiedervereinigung zu neuen Teilen stattgefunden habe. Und daraus schliesst er, dass wir das allgemeine Gesetz bilden können, welches sowohl auf die Organismen, als auf die Gesellschaften anwendbar ist, dass die Fusion der Wesen nur nach ihrer vorhergegangenen Teilung statfindet. Tarde antwortet darauf, dass das ganz richtig sei, dass sich aber dieses Gesetz ebensogut auf chemische Moleküle, wie auf die Gesellschaft und auf Organismen anwenden lasse, und er erwähnt in Bezug

1) Ibid. p. 241.

darauf ein altes Sprichwort der Chemiker, welches sagt, dass Teilung immer der Vereinigung voraufgehen müsse. Er sagt ferner, dass es nur ein Zusatz zu dem logischen Prinzip sei, welches behauptet, dass jede Synthese eine frühere Analyse voraussetze.[1])

Tarde fragt dann weiter, welche Art der Gesellschaft man denn eigentlich mit einem Organismus vergleiche, ob es der Staat sei? Aber warum nicht gerade so gut die Kirche, meint er, die oft von viel grösserer Bedeutung war, namentlich im Mittelalter. Und dann kommt auch noch die Nation in Frage. Aber unglücklicherweise weiss man nicht, wann sie beginnt und wann sie endet, wann sie geboren wurde und wann sie stirbt. Ferner kann die Nation in drei oder vier Staaten eingeteilt werden und in drei oder vier Kirchen. Man kann aber nicht die Glieder eines Individuums abtrennen, ohne dass dieses umkommt. In mancher Beziehung wäre es daher besser, einen Organismus mit dem Staate zu vergleichen, da man wenigstens weiss, welche Grenzen und welche Umrisse der Staat hat, und da man oft den Zeitpunkt seines Beginnes und seines Falles kennt, während die Nationalität sich unbemerkbar bildet und wieder verschwindet und sich mit den benachbarten Nationalitäten vermischt. Aber auf der andern Seite ist der Staat ein künstliches Aggregat.[2])

Was nun den Punkt anbetrifft, dass dasselbe Individuum ein Teil verschiedener Gesellschaften sein kann, so kann eine Person dem Staate Belgien, der französischen Nation, der katholischen Religion und irgend einer grossen internationalen Vereinigung angehören. Es ist aber kein Vergleich, zu sagen, dass eine Zelle einem Organ, einem Gewebe, einem Körper, einem Geschlecht, einer Familie oder einer Klasse gleichzeitig angehöre oder ein Teil derselben sei. Das würde ebenso sein, als wenn man sagen wollte, ein Mann gehöre gleichzeitig einer Stadt, einer Grafschaft, einem

1) Ibid. p. 242.
2) Ibid. p 244.

Staat, einer Nation oder einem Lande an, oder bilde einen Teil derselben. Man kann sich nicht eine Zelle vorstellen, die gleichzeitig verschiedenen lebenden Körpern angehört. Das vorherer wähnte Beispiel des Pfropfens wird aber auch in Betracht gezogen. Wenn jedoch ein Stück Fleisch von einem Körper auf einen andern übertragen wird, so gehört es, von dem Augenblicke an, wo es dem ersten Körper entnommen wird, diesem nicht mehr an, sondern bildet einen Teil des zweiten Körpers.[1])

Tarde stellt dann den Organikern drei Fragen, die aber schon mehr das Gepräge der Herausforderung tragen. Die erste betrifft die architektonische Auffassung des Lebens. Nachdem er von der Symmetrie der Sphären, von der Strahlensymmetrie und von der bilatwalen Symmetrie gesprochen hat, welche in so unendlichen Varietäten auftreten, dass sie als eine der bezeichnendsten und beständigsten Charakteristiken des Lebens angesehen werden können, will er wissen, wo die soziale Analogie ist zu dieser eigentümlichen und wunderbaren Leidenschaft der Natur, für Symmetrie in ihren lebenden Wesen. Darauf fragt er, was in der sozialen Welt korrespondiere mit der Dualität des Männlichen und Weiblichen, sowohl in der vegetabilischen, als in der animalischen Welt. Er sagt, niemand habe bisher über das Geschlecht der Nationen geschrieben, und wenn jemand behaupte, Italien habe weibliche und England männliche Charakteristiken, so würden diese Ideen von keinem besonderen Wert für die soziologische Wissenschaft sein. Seine zweite Frage betrifft die Beschaffenheit der sozialen Zelle. Er sagt, Worms habe sich mit seiner gewöhnlichen Klarheit für das Individuum erklärt. Aber andere erklärten sich für die Familie, wieder andere für das Geschlecht, noch andere für das Paar, den Mann und die Frau, und schliesslich stimmten noch einige für das Trio,

1) Ibid p. 245.

den Mann, die Frau und das Kind. Eine Übereinstimmung der Meinung in Bezug auf die Frage existiere nicht.[1])

In Bezug auf die Analogie, welche Spencer hervorhebt zwischen den Drüsen und den Korporationen, zwischen den Industrien eines lebenden Wesen und denen einer Gesellschaft, sagt Tarde, dass zwischen beiden ein grosser Unterschied existiere; in den lebenden Wesen existiere keine Industrie des Exports, oder richtiger keine Industrie, welche für den Export bestimmt sei. Er weist auf die Biene hin, welche den Honig für den Menschen produziert, wie das Lamm die Wolle und die Kuh die Milch; aber sicherlich würde keiner von ihnen mit dem Export, oder richtiger, der Ausbreitung ihrer einheimischen Produkte einverstanden sein. Im Gegenteil aber bebauen die Amerikaner des fernen Westens ihre ungeheuren Felder, mit der Absicht, uns Franzosen ihr Korn zu verkaufen; und die Pariser fertigen ihre Handelsartikel an, um sie nach Amerika zu schicken. Das ist ein fundamentaler Unterschied zwischen der lebenden Welt und der sozialen Welt. Das lebende Wesen ist in sich selbst eingeschlossen, und je mehr es fortschreitet, je mehr isoliert es sich. Gerade umgekehrt ist es in der sozialen Welt. Das soziale Wesen ist offen gegen andere, und in dem Masse wie die Zivilisation fortschreitet, werden die Grenzen geöffnet und ein sich immer vermehrender Austausch von Gedanken, Gewohnheiten, Gesetzen und selbt der Sprache und der ökonomischen Güter, ja sogar der Menschen, findet statt.

In Bezug auf den oft gemachten Vergleich zwischen dem Nervensystem, sagt Tarde, dass wir, wenn wir solchen Vergleich machen wollen, annehmen müssen, dass die Telegraphendrähte Mitglieder der Gesellschaft seien, gerade wie die Nervenzellen ein Teil des menschlichen Wesens seien. Eine Nation kann ihren Wohnort verändern, wie das die Hebräer taten, oder wie Wilhelm von Oranien im Jahre

1) Ibid. p. 246.

1672 vorschlug, es zu tun, indem sie alle ihre alten Institutionen, das heisst die mechanischen Institutionen, zurücklassen und vollständig neue an dem neuen Wohnort gründen. Trotzdem aber würden sie niemals ihren wesentlichen Charakter verlieren, sie würden dieselbe Nation bleiben. Das würde ganz unmöglich sein bei einem lebenden Wesen.

Weiter kommt Tarde auf die Sprache und die Religion, zwei Phasen der Gesellschaft, welche ganz hervorragend sozial und von grösster Wichtigkeit für die Entwickelung der Soziologie sind. Er sagt, dass diese, für das soziale Wesen so besonderen Charakteristiken, kein Gleichnis in dem lebenden Wesen finden. Und diesen Unterschied allein hält er für hinreichend, um die organische Theorie zu Fall zu bringen.[1])

Ein Fall wird erwähnt, in dem die organische Evolution gerade das Gegenteil ist von der sozialen Evolution; nämlich der, dass die lebenden Elemente, je mehr sie sich organisieren, desto mehr ihre Individualität verlieren, bis zu dem Punkt, dass ihre Individualität schliesslich ganz verloren geht und sie zu einer einzigen Klasse verschmelzen. Mit den sozialen Elementen ist es gerade umgekehrt; je sozialer sie werden, desto mehr tritt ihre Individualität hervor, desto mehr entwickelt sie sich. Daher gleichen die niederen, nicht die höheren Organismen am meisten den Gesellschaften, und besonders den vorgeschritteneren Gesellschaften.[2])

Was nun die oft erwähnte Ähnlichkeit zwischen den Krankheiten des lebenden Körpers und denen des sozialen Körpers anbetrifft, so bezieht Tarde sich auf die Theorie von den Mikroben, als eine oft von den Organikern benutzte. Er sagt jedoch, dass unglücklicher Weise hier sie, die soziale Mikrobe, oft ein grosser Mann ist, ein Erneuerer, so wie der Apostel Paulus oder Luther oder der Erfinder der Lokomotive. Und obgleich die pathologischen Un-

1) p. 239 und p. 253.
2) p. 255.

ordnungen, welche sie verursachen, die existierenden Institutionen umstürzen können, und obgleich die soziale Hygiene versuchen kann, diese Mikroben zurückzustossen, so können sie doch häufig einen neuen Glauben, neue Ideale oder neue industrielle Bedingungen schaffen, welche grosse Faktoren im Fortschritt der Nationen sind.[1])

Tarde kommt daher zu der Schlussfolgerung, dass die Frage, welche sich mit der Gesellschaft als einem Organismus beschäftigt, von welcher Seite wir sie auch betrachten mögen, unfruchtbar ist und auf Einbildungen beruht. In der Embryologie, in der Anatomie, in der Physiologie, der Pathologie des vegetabilischen oder animalischen Lebens gibt es keine soziale Übereinstimmung, welche wert ist, erwähnt zu werden, oder welche irgend eine Aufklärung für die Soziologie bringen könnte. Tarde sieht daher nicht ein, wie eine so unbestimmte und täuschende Analogie so hervorragende Geister förmlich in ihren Bann zwingen kann.[2])

Gumplowicz hat sehr genau Stellung genommen zu dieser Frage.[3]) Seiner Ansicht gemäss kann die Sozialwissenschaft nur reelle Grundlagen wie die Naturwissenschaft erhalten, wenn man die phantastische Anschauung von der „Gesellschaft" als „Organismus" über Bord wirft und mit allen biologischen Analogien ernstlich aufräumt.

Seine Antwort auf die Frage Lilienfelds, ob die sozialen Organe sich in derselben Weise entwickeln, das heisst nach denselben fundamentalen Gesetzen wie alle übrigen organischen Wesen in der Natur, ist ein entschiedenes „Nein". Er sagt, der Unterschied zwischen den sozialen Organismen und den sozialen Wesen liegt nicht nur in dem Überwiegen des Prinzips der Zweckmässigkeit in den sozialen Organismen über das der Kausalität in den organischen, wie Lilienfeld meint, sondern vielmehr in

---

1) p. 256.

2) p. 257.

3) Grundriss der Soziologie von Dr. Ludwig Gumplowicz. Wien 1885, p. 17 et seq.

der ganz verschiedenen Art dieser Erscheinungen und der Verschiedenartigkeit der dieselben beherrschenden Gesetze. In Bezug auf die Gesetze der sozialen Entwickelung und die der organischen Entwickelung sagt Gumplowicz, dass sie toto genere von einander verschieden sind, und auch, dass sie nicht verwechselt werden dürfen.

Er spricht deshalb von dieser Theorie als von einer unseligen Verirrung des wissenschaftlichen Geistes, und stellt die Frage auf: „Was kann man da noch für Resultate von einer Forschung auf solcher Grundlage erwarten, wo im vorhinein die Menschheit für ein organisches Wesen erklärt wird?“

Patten vertritt sehr scharf die Ansicht, dass die „biologische Soziologie“ als ein Irrtum anzusehen ist. Er erwähnt, dass Locke am Schlusse eines Kapitels seiner „Elements of Natural Philosophy“ sagt, alle Steine, Metalle und Mineralien sind wirkliche Vegetabilien, die aus ihren eigenen Samen organisch herauswachsen, ebenso wie Pflanzen. Und Patten sagt, wenn Locke die Disposition und die Beredsamkeit Spencers gehabt hätte, so wäre vielleicht aus diesem Gedanken ein ganzer Band geworden. Indem er diese Analogie mit der Spencers über den Organismus vergleicht, sagt Patten, diese Art der Geologie würde gerade so nützlich gewesen sein, und würde denselben Zwecken in der Geologie gedient haben, wie die Analogien Spencers denen der Soziologie augenblicklich dienen, dadurch, dass sie die Behauptung der Theologen, dass die Tatsachen in diesen Wissenschaften keine natürliche Erklärung haben, zurückweisen und widerlegen. Er sagt, Locke wollte nicht auf das Aufblühen einer wirklichen Wissenschaft der Geologie warten, sondern griff, ebenso wie Spencer, zu biologischen Analogien, um die Lücke auszufüllen.

Casimir de Kranz vergleicht die organische Theorie mit der Bibel in Bezug auf die vielen Handlungen und

Glaubenssätze, die sie sanktionieren [1]) soll. Er sagt, Spencer beschwor diese Theorie herauf, um das Prinzip des „Nicht-Intervenierens“ zu verteidigen; Schäffle, um eine Art Staats-Sozialismus aus ihr zu deduzieren; Worms zum Zwecke einer eklektischen Solidarität: von Krusinski aber wird sie gebraucht und von einigen andern auch, um Schlussfolgeruugen zu sanktionieren, die diesen diametral entgegengesetzt sind. Kranz sagt, dass M. Giard einen guten Anfang gemacht hat, indem er die Aristokratie und die Geistlichkeit zu einem grossen Gewebe vereinigt hat und schlägt vor, dass er fortfahre, an dieses Gewebe alle diejenigen sozialen Faktoren zu heften, die aufgehört haben, ihre sozialen Funktionen auszuüben. Er vergleicht diese Argumente mit dem Vorgehen in der Polemik, mit Blüten der Rhetorik, die nicht den geringsten wissenschaftlichen Wert haben.

Er formuliert seine Schlussfolgerungen folgendermassen: [2])

I. Die Analogie zwischen dem Organismus und der Gesellschaft reduziert sich auf die Analogie zwischen der gegenseitigen funktionellen Abhängigkeit ihrer respektiven Glieder. Jeder weitere Vergleich ist allegorisch.

II. Die organische Theorie erklärt nichts in der Gesellschaft und ist vollständig unfruchtbar als Generator einer soziologischen Methode.

III. Kein Vorbild für soziale Kunst kann mit irgend welchem Nutzen davon deduziert werden.

IV. Auf alle Fälle würde eine Ähnlichkeit zwischen der Gesellschaft und einem wirklichen Organismus, selbst wenn zugegeben würde, dass sie bestände, sich nur auf eine Gesellschaft ohne Klassen anwenden lassen. Alle Gesellschaften, welche Klassen haben, sollten als Parasiten oder Doppelgebilde verschiedener sozialer Organismen angesehen werden, und die einzige biologische Therapeutik,

1) Annales de l'institut de Sociologie. Vol. IV, 1898, p. 287.
2) Ibid. p. 288.

welche hier anwendbar wäre, würde die Therapeutik der Parasiten und der Doppelgebilde sein.

Krusinski, ein polnischer Autor, dessen Werk zusammengefasst ist durch de Kranz,[1]) ist ebenfalls ein ausgesprochener Gegner der organischen Theorie. Er weist auf einige der schon erwähnten Unterschiede hin, aber seiner Meinung nach betreffen die hauptsächlichsten Unterschiede zwischen der Gesellschaft und dem Organismus ihren Ursprung. Das heisst, die Organismen entwickeln sich von selbst, die Keimzelle löst sich in friedlicher Weise von der mütterlichen Zelle ab, während die Gesellschaften ihren Ursprung auf Gewalt zurückführen; sie beginnen mit der Revolution.[2])

Steinmetz sagt, dass die Idee des Organismus zu keiner Entdeckung in der Physiologie geführt hat, noch ist sie die Ursache einer Neuerung in der Therapie gewesen. Ebensowenig ist die organische Hypothese von irgend einem Nutzen für die Soziologie gewesen, und die einzige Entschuldigung für eine neue Hypothese ist ihre Nützlichkeit. Dadurch, dass man sagt, die Eisenbahnen sind die intercellularen sozialen Gewebe, ist nichts gewonnen, denn wir verstehen die Funktion der Kommunikationsmittel darum nicht besser. Das ist nur eine pretentiöse Formel, weiter nichts. Sie hat uns nie geholfen ein Gesetz zu entdecken, noch hat sie uns eine Erklärung gegeben, und eine Hypothese ist sie auch nicht, sondern nur eine leere Formel, ohne Wert, die nichts mit der positiven oder wahren Wissenschaft zu tun hat.

Er wendet auf diese Theorie dasselbe Gefühl an, welches Laplace ausdrückte, als er mit Napoleon über die Idee „Gott" sprach. „Wir brauchen diese Hypothese

---

1) Summary by De Kranz. Annales de l'institut de Sociologie 1898. Paris. Vol. IV, p. 267.

2) Ibid. p. 269.

nicht; alle überflüssigen Hypothesen sollten abgeschafft werden."[1])

M. Garofalo sagt, dass er, obgleich er zu den Ungläubigen gehöre, doch zugeben würde, dass diese Theorie verdiente, als eine der edlen Hypothesen angesehen zu werden; aber dass er nicht zugeben würde, dass die Soziologie ohne diese Hypothese ihren wissenschaftlichen Charakter verlieren würde. Denn wenn man auch verweigert, in der Gesellschaft einen lebenden Organismus zu sehen, so läugnet man doch darum nicht die Existenz natürlicher und unbeweglicher Gesetze, welche die menschliche Gesellschaft regieren. Es ist nötig, die sozialen Tatsachen durch Beobachtung und Vergleich zu suchen, nicht durch das Studium biologischer Fakta. Und obgleich einige der natürlichen Gesetze der menschlichen Gesellschaft auch für die Biologie gelten, so gibt es andere, die ausschliesslich soziologische Gesetze sind. Wenn dem nicht so wäre, würde die Soziologie nur ein Kapitel der Biologie sein.

Seine Schlussfolgerung ist, dass der Vergleich der Gesellschaft mit einem Organismus, ganz gleich ob die Theorie wahr oder falsch ist, immer unfruchtbar für den Fortschritt der Biologie bleiben muss.[2])

Stein sagt, dass der Gedanke, soziologische Gesetze als Gesetze anzusehen, die uns gestatten würden, die soziale Zukunft vorauszusagen, mit derselben Sicherheit, mit der die Astronomie die Himmelserscheinungen voraussagt, einfach ein Ideal ist.[3]) Ein allgemeines Gesetz herrscht immer und überall, ohne Ausnahme. Daher bieten uns allein allgemeine Gesetze Sicherheiten, anstatt Wahrscheinlichkeiten. In der Soziologie können wir einzelne zukünftige soziale Ereignisse voraussagen und vorausberechnen mit einem

---

1) Ibid. p. 306.

2) Ibid. p. 316.

3) a) Wesen und Aufgabe der Soziologie von Ludwig Stein, im Archiv für Philosophie. Vol. IV, 1898. Berlin, p. 205, auch b) Annales de l'institut de Sociologie. Paris 1898, p. 291.

ziemlichen Grad von Wahrscheinlichkeit, aber niemals mit absoluter Gewissheit. In der Biologie, wie überall in der Natur, reproduzieren die Tatsachen sich mit vollkommener Regelmässigkeit. In der Soziologie ist das nicht so. Soziale Ereignisse wiederholen sich manchmal, aber nicht immer. In den Naturwissenschaften formulieren wir Gesetze, und wir wissen, dass eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung hervorbringen wird, nicht nur hier und da, sondern immer und überall, vorausgesetzt, dass die Bedingungen dieselben sind. In der Soziologie können wir solche Gewissheit niemals haben, und obgleich unsere Generalisationen sehr wertvoll sein mögen, so ist ihr Wert doch nur ein verhältnismässiger und kein absoluter.[1])

Stein tritt sehr entschieden für die vergleichende historische Methode[2]) ein. Er sagt, wir müssen die verschiedenen Institutionen studieren, indem wir unser Material durch vergleichende Sprachwissenschaft, aus alten Volksliedern, aus der Verfassungsgeschichte, aus der Religion und der Kunst, aus der Wissenschaft und aus der Geschichte der menschlichen Gefühle sammeln. Da wir aber nicht nur die Coexistenz und die Aufeinanderfolge der sozialen Phänomene studieren müssen, sondern auch die sozialen Pflichten, so kann uns die organische Methode wenig nützen. Er sagt, Homer und die Bibel werden viel mehr Licht auf die sozialen Rythmen der Menschengeschichte werfen, als die Protoplasmen und die Zelle.[3])

In seinen abschliessenden Bemerkungen von dem internationalen Institut der Soziologie bezeichnete er dies als eine retrograde Methode, welche dazu beiträgt, uns zur Metaphysik zurückzubringen, und er knüpft daran den Wunsch und die Hoffnung, dass dieser Kongress gezeigt habe, wie diese Theorie ihre Zeit gehabt habe. Er fügte hinzu, dass es ihm als Historiker grosses Vergnügen machen

1) Ibid. a) p. 205. Ibid. b) p. 292.
2) Ibid. a) p. 216. Ibid. b) p. 294.
3) Ibid. (b) p. 385.

würde, die Geschichte der organischen Methode zu schreiben.[1])

Starcke sagt, als er die Stellung der verschiedenen Autoren bezüglich dieser Theorie beleuchtet, dass de Kranz und Krusinski Gegner derselben sind, weil die Analogien nicht vollkommen sind, während Stein, Steinmetz und Tarde sich dagegen aussprechen, weil es eine metaphysische Theorie ist ohne genauen Begriff. Starcke fügt noch einen Unterschied zu denvorher angeführten hinzu. Es ist der, dass man, wenn man einen Organismus beeinflussen will, vor allen Dingen auf die Zellen einwirken muss, aus denen er zusammengesetzt ist. Dahingegen muss man, wenn man die Gesellschaft beeinflussen will, erst auf das „Milieu" einwirken, in welchen die Gesellschaft sich befindet.

Obgleich Starcke in den wesentlichsten Punkten mit Stein übereinstimmt, kritisiert er doch dessen Ansicht, dass es keine soziologischen Gesetze gibt und nie welche geben wird. Er sagt, diese Behauptung könne nur aufrecht erhalten werden, wenn man die innere Lage der Gesellschaften studiert; zieht man aber die äussere in Betracht, so findet man Gesetze, die ebenso zuverlässig sind als die der Physik.

Ferdinand Tönnies[2]) hält diese Theorie für unmöglich, und wenn sie möglich wäre, für nutzlos. Er spricht von dem Vergleich, den René Worms macht, indem dieser die Börse als das Herz des sozialen Körpers bezeichnet und die Ausgabe der Effekten als das Fliessen des Blutes durch die linke Herzkammer. Tönnies sagt, wenn in diesem Vergleich selbst ein Atom von Vernunft wäre, so würde er doch keinen Nutzen darin für den Biologen sehen. Auf keinen Fall würde aber, weder für den Soziologen, noch für den Nationalökonomen, die Tätigkeit der Börse, noch diese selbst, um eines Haares Breite verständlicher. Er schliesst seine Rezension über den „Organisme et Société" indem er sagt: „In Summa bedaure

1) Ibid. (b) p. 326.

2) Archiv für Philosophie. 1898. Vol. IV. p. 246.

ich, dass ein kenntnisreicher und scharfsinniger Autor seine Mühe an diese unfruchtbare Spekulation verschwendet hat.“ [1])

Bernard Moser bezeichnet die Analogie zwischen der Gesellschaft und dem menschlichen Körper als eine „irreführende Analogie“ [2]) und spricht von der Gefahr, eine festgesetzte Analogie als Gesetz zu betrachten. Er kritisiert auch die Klassifikation der Phänomene, wie sie aus der Anwendung dieser Methode hervorgeht, weil die sozialen Tatsachen nicht in homogene Gruppen gesammelt sind, die gewisse genau bezeichnete Beziehungen klar definieren. Daher haben sie keinen Wert für logische Zwecke; sie fördern wohl minutiöse Beschreibung, aber nicht die allgemeine wissenschaftliche Wahrheit. Sie geben uns ein Bild der Gesellschaft, aber sie enthüllen nicht die Gesetze, die ihr Wesen ausmachen.

H. H. Powers [3]) sagt, dass nicht genug darauf hingewiesen werden kann, wie verkehrt es ist, aus unbestimmten biologischen Analogien eine Wissenschaft der Gesellschaft zu konstruieren. Es hat keinen Nutzen für uns, zu erfahren, dass „ein ländlicher Krämer eine Beförderungszelle“ ist, dass „der Ausblick auf das Meer ein Endorgan“ ist, dass die Person, welche ein Gerücht verbreitet und es übertreibt, die Befugnisse einer Beförderungszelle und eines Endorgans versehen hat. In Bezug auf den Wert der biologischen Terminologie sagt er: „Die Gemeinplätze des Lebens mit phantastischer Terminologie zu umgeben, die von einer andern Wissenschaft entlehnt und auf willkürliche Analogien basiert ist, macht sie nicht weniger zu Gemeinplätzen.“ [4])

1) Ibid, p. 247.

2) Review of Small and Vincent's Introduction to the Study of Society in Journal of Political Economies. Dez. 1894, von Bernard Moser.

3) Review of Small and Vincent's Introduction to the study of society by H. H. Powers in Annals of the American Academy of Political and Social Science. March. 1895.

4) Ibid. p. 122.

Abteilung III.

Zusammenfassung und Schluss.

Wie wir gesehen haben, ist der Vergleich der Gesellschaft mit einem lebenden Wesen keineswegs eine moderne Erfindung. Der Versuch begann mit der Aufstellung eines einfachen Bildes, diente dann dazu, manche Tatsachen in der sozialen Welt zu erläutern und machte viele Modifikationen durch, sowohl intensiver als extensiver Natur. Ihre verschiedenen Phasen sind warm verteidigt und heftig angegriffen worden, und noch jetzt ist man nicht einig darüber, ob die Anwendung dieser Theorie ratsam, vorteilhaft oder gefährlich ist.

Die älteren Autoren, von Sokrates bis zu Friedrich dem Grossen, haben diesen Vergleich mehr in bildlichem Sinne gebraucht; sie haben auch die Gruppe -- sei es nun die Stadt, der Staat, die Nation oder die Gemeinde — häufiger mit einer Person verglichen, als mit einem Organismus im allgemeinen, wie das die späteren sozialen Autoren getan haben.

Sokrates vergleicht die Athener mit gewissen Athleten; bei Plato ist die Idealstadt die, in welcher die Eintracht und die Harmonie ihrer Bürger der Einheit und der Harmonie eines menschlichen Körpers am nächsten kommt. Plato, ebenso wie Aristoteles und später Hobbes, vergleicht die Schwächen der verschiedenen Administrationen und Regierungsformen mit den verschiedenen Krankheiten des menschlichen Körpers. Aristoteles macht verschiedene Vergleiche zwischen dem Staat und dem lebenden Körper;

er vergleicht die Beziehungen der Teile zu dem ganzen Staat mit ähnlichen Beziehungen im menschlichen Körper; die Dualität des Herrschers und des Beherrschten mit der Dualität der Seele und des Körpers; die höheren und niederen Elemente in der Gesellschaft mit den höheren und niederen Elementen im menschlichen Körper; die Vielen, welche durch die Regierung in Tätigkeit sind, mit einer Person, die viele Hände, Füsse und Sinne hat; die Zusammensetzung der verschiedenen Regierungsformen aus den verschiedenen Elementen, mit verschiedenen Spezies von Tieren, die durch die verschiedenen Kombinationen ähnlicher Organe entstanden sind; ausserordentliche Vermehrung in einem besondern Teile des Staates mit einer Verunstaltung im menschlichen Körper; und zuletzt Proportion und Symmetrie im Staat mit der Proportion und der Symmetrie im menschlichen Körper.

Cicero macht einen Vergleich zwischen der Gesellschaft und einer Person; zwischen dem Befehl gewisser herrschender Klassen und dem Befehl der Vernunft über die Leidenschaft; und schliesslich zwischen der Harmonie oder der Uneinigkeit der Glieder des Körpers. In der Fabel des Menenius Agrippa wird der Vergleich gemacht zwischen der Uneinigkeit der Bürger untereinander und der Uneinigkeit der Glieder eines Körpers. Seneca vergleicht die Gemeinschaft unter den Mitgliedern der Menschheit mit der Gemeinschaft unter den Gliedern des Körpers. Der Apostel Paul vergleicht die Brüderschaft in der Kirche mit der Eintracht im Körper. Hobbes vergleicht eine Republik oder einen Staat mit einem grossen Mann oder dem Leviathan und führt die Analogie im grössten Detail aus, indem er viele phantastische Ähnlichkeiten über die Struktur, die Form, die Systeme, die Organe und Funktionen, über Leben, Krankheit und Tod einer Republik und einer Person hineinbringt. In den Predigten des Bischofs Butler wird die Gesellschaft wieder mit einen menschlichen Körper verglichen. Friedrich der Grosse vergleicht die mächtigen Familien einer

Republik mit den Ruinen einer Krankheit, und ebenfalls die Gründung, die Entwicklung und den Untergang einer Republik mit dem Wachstum, dem Leben und dem Tode einer Person.

Die Einheit, mit der die im menschlichen Körper vorhandenen Phänomene verglichen werden, ist sehr verschieden. Bei Sokrates sind es die Athener; bei Plato ist es die Stadt oder die Republik; bei Aristoteles ist es der Staat; bei Cicero und später bei Friedrich dem Grossen ist es die Republik. In der Fabel des Menenius Agrippa sind es die Väter und einige der Bürger einer gewissen Stadt; bei Seneca ist es die Menschheit; bei Paulus ist es die Kirche, bei Bischof Butler die Gesellschaft; und bei Hobbes ist es der Staat oder die Republik.

Und ebenso wie die Einheit des Vergleiches sehr verschieden ist, so ist auch grosse Varietät in dem Zweck, für welchen der Vergleich aufgestellt wurde. Bei Sokrates geschieht es, um eine Schwäche zu beleuchten; bei Plato soll die Einheit der Interessen, die in einer Idealstadt herrschen sollte, typisch dargestellt werden. Aristoteles will durch den Vergleich klar machen, dass der Staat eine natürliche Priorität von der Familie hat und auch von dem Individuum, dass die Sklaverei von Natur existiert, dass es höhere und niedrigere Klassen von Bürgern gibt, dass die Vielen die grösste Autorität im Staate haben sollten; der Vergleich dient ihm ferner dazu, die verschiedenen Regierungsformen zu beleuchten und um seine Forderung nach Proportion, Harmonie, Loyalität und Mässigkeit von Seiten der Bürger zu motivieren. Cicero braucht den Vergleich, um festzustellen, dass die Herrschaft der Höheren und Besseren über die Niedrigeren zum Vorteit dieser letzteren ist, und um den gewaltsamen Tod oder die gewaltsame Entfernung eines Tyrannen zu rechtfertigen, ferner zur Unterstützung seines Verlangens, dass keiner seinen Nebenmenschen verletze.

Menenius Agrippa braucht das Bild zu seiner Forderung nach Friede und Harmonie zwischen den Bürgern und den Stadtvätern, Seneca und der Apostel Paulus zu ihrer Ermahnung nach einem tieferen Gefühl der Sympathie und der Brüderlichkeit zwischen den verschiedenen Gliedern der menschlichen Gesellschaft. Hobbes braucht die mancherlei Vergleiche als Erläuterung der verschiedenen Zustände, die innerhalb des Staates bestehen. Der Bischof Butler braucht sein Gleichnis, um klar zu machen, dass es ein natürliches Prinzip des Wohlwollens im Menschen gibt, welches das für die Gesellschaft ist, was die Eigenliebe für das Individuum ist; er braucht es in seiner Serie von Predigten, welche ursprünglich gegen die Auffassung gerichtet waren, die Hobbes hatte, dass von Natur die Elemente der Gesellschaft in einem Zustand der Gegnerschaft lebten. Bei Friedrich dem Grossen wird der Vergleich gebraucht als Erläuterung des Anfangs der Entwickelung und des Unterganges einer Republik.

Da wir nun gesehen haben, zwischen welchen Gegenständen diese Vergleiche gemacht sind, welche Einheit bei dem Vergleich gebraucht wurde, und schliesslich, welchen Zweck der Vergleich hatte bei den älteren Autoren, so werden wir jetzt die nächste Gruppe unter ähnlichen Gesichtspunkten betrachten.

Bei allen späteren Autoren wird der Vergleich zwischen der Gesellschaft und einem Organismus gezogen, obgleich sie keineswegs darüber einig sind, aus was die Gesellschaft besteht. Seit Spencer erklären alle nachdrücklich, dass der Vergleich nicht mit einer Person gemacht werden könne, sondern mit dem umfassenderen, allgemeineren Begriff: Organismus.

Zuerst wird die Stellung des sozialen Phänomens zum Weltphänomen betrachtet.

Auguste Comte ist der Ansicht, dass das soziale Phänomen die fünfte — die höchste und letzte — Stufe der fünf grossen Ordnungen der Phänomene, der astronomischen,

physischen, chemischen, physiologischen und sozialen Phänomene, einnimmt. Spencer ist der Meinung, dass die Gesellschaft, weil sie eine Entität ist, entweder ein unorganisches oder ein organisches Aggregat sein müsse, und er entscheidet sich für letzteres. Lilienfeld, Novicow, Worms, Small und Vincent betrachten das soziale Phänomen als die Grundform der letzten und höchsten der drei grossen Königreiche, des vegetabilischen, des animalischen und des sozialen, welche zusammen die organische Welt bilden. Schäffle ist der Meinung, dass das soziale Phänomen das letzte und höchste Reich der drei grossen Reiche — des unorganischen, des organischen und des sozialen — bildet, welche die Welt der Phänomene zusammensetzen. Nach Ward gibt es drei Klassen von Aggregaten, primäre, sekundäre und tertiäre. Von diesen haben die primären mit den materiellen Beziehungen zu tun, die sekundären mit den vitalen und psychischen Beziehungen und die tertiären mit den sozialen Beziehungen. Giddings hält die Gesellschaft eher für psychologisch als für biologisch. Seine Stufenfolge der Phänomene ist die Biologie, die Psychologie und die Soziologie. Die Soziologie wird als eine Differenzierung der Psychologie angesehen, wie die Psychologie wieder als eine Differenzierung der Biologie. Nach Mackenzie kann die ganze Welt oder alles in ihr als ein Monismus betrachtet werden oder als ein Monadismus, ein Mechanismus, ein Chemismus oder ein Organismus. Alle diese Begriffe werden definiert. Die Gesellschaft wird analysiert und dann klassifiziert als Organismus. Ungeachtet der Variationen in diesen verschiedenen Klassifikationen legen alle den Schwerpunkt auf die Einheit, welche in der ganzen Natur existiert. „Durch die ganze Natur finden wir denselben ununterbrochenen Prozess der fortwährenden Betätigung desselben gleichmässigen Gesetzes!“

Dann wird der Zweck in dem Gebrauch dieser Theorie dargelegt:

Spencer sagt, dass er nur drei Analogien benutze und zwar nur als Gerüst und als Hülfsmittel, um ein übereinstimmendes und zusammenhängendes Gebäude soziologischer Induktionen zu errichten. Lilienfeld gebraucht die Theorie als einen Führer, dem er genau und systematisch folgt, während Schäffle und Worms sie als einen Führer gebrauchen, über den hinaus sie ihre Untersuchung ausdehnen in das „unparalleled remainder".

Novicow sagt, das Einzige, was man bei der Entwickelung einer Wissenschaft von der Gesellschaft tun könne, sei, Schritt für Schritt weiter zu gehen, indem man der Biologie folge. Small und Vincent sagen, dass sie diese organische Hypothese gebrauchen als ein Werkzeug und als einen Führer zu sozialen Entdeckungen.

Darauf werden die besonderen Punkte der Übereinstimmung hervorgehoben, wie sie von den verschiedenen Autoren bezeichnet sind:

Comte macht nur wenige Vergleiche zwischen der sozialen und der organischen Welt. Spencer und einige seiner Nachfolger führen die Analogien im grössten Detail aus. Spencer hebt besonders hervor, welche Ähnlichkeiten zwischen dem Wachstum, der Struktur und den Funktionen des Individuums und dem sozialen Aggregat bestehen, er weist hin auf den Parallelismus in der Evolution der grossen Organsysteme, dem Erhaltungssystem, dem Verteilungssystem und dem regulierenden System, sowie auf die Metamorphose des Individuums und des sozialen Organismus. Obgleich Lilienfeld eine grosse Anzahl von Analogien im Detail ausgearbeitet hat, so scheint er doch als die hauptsächlichsten die zu betrachten, welche er durch seinen dreifachen Parallelismus erläutert hat, nämlich die Übereinstimmung zwischen der intellektuellen und der moralischen Entwickelung des Menschen in der Geschichte, im individuellen Leben und in der sozialen Evolution. Schäffle macht ebenfalls viele und verschiedene Vergleiche, aber ihm sind die drei Phasen: die Organisation des sozialen Körpers, die Systeme der

Organe und Funktionen, und der Körper und das Leben des Organismus als ein Ganzes wichtiger. Worms gibt uns eine Atonomie, eine Physiologie, eine Taxonomie, eine Pathologie, eine Therapeutik und eine Hygiene mit vielen korrespondierenden Analogien in jeder dieser sechs Abteilungen. Small und Vincent nehmen Spencers Klassifikation der drei grossen Systeme der sozialen Organe an. Sie brauchen auch viele bildliche Illustrationen unter den allgemeinen Gegenständen sozialer Anatomie, sozialer Physiologie, sozialer Pathologie und sozialer Psychologie.

Es folgen nun die verschiedenen Stufen von der Ähnlichkeit zur Identität bei den sozialen und biologischen Phänomenen:

Obgleich Spencer sagt „die Gesellschaft ist ein Organismus", braucht er doch oft das Wort „Superorganism", wenn er Bezug nimmt auf die sozialen Phänomene. Lilienfeld fordert jeden auf, ein Phänomen zu suchen, entweder im sozialen oder im individuellen Leben, das nicht seine Analogie in dem andern hat. Schäffle hebt nachdrücklich hervor, dass es viele Phänomene in der sozialen Welt gibt, welche kein Gegenstück in der organischen Welt haben. Worms läugnet die Identität zwischen den Gesellschaften und den Organismen, obgleich er mit Lilienfeld darin übereinstimmt, dass die Gesellschaft selbst ein wirklicher Organismus ist, und mit Schäffle anerkennt, dass es Phänomene in der sozialen Welt gibt, welche kein Gegenstück bei andern Organismen haben. Er erklärt das daraus, dass die Gesellschaften, da sie aus Organismen zusammengesetzt sind, notwendiger Weise ein viel komplizierteres Leben haben als die Organismen selbst. Novicow scheint mehr mit Lilienfeld übereinzustimmen. Er möchte die Unterschiede daraus erklären, dass die Gesellschaft nur eine besondere Art von Organismus ist, die grössere Kompliziertheit besitzt. Small und Vincent, obgleich sie im allgemeinen mit Lilienfeld, Novicow und Worms übereinstimmen, dass die Gesellschaft ein Organismus ist, auch wenn sie

nicht mit dem tierischen Organismus übereinstimmt, gerade wie ein animalischer Organismus abweichen kann von dem vegetabilischen Organismus, stimmen auch mit Schäffle und Worms überein darin, dass es auch andere Phänomene zu betrachten gibt, und zwar solche, welche rein sozial sind. Sie acceptieren Mackenzie's Definition der Gesellschaft und fahren dann fort, den Begriff Organismus so weit auszudehnen, dass sie die so definierte Gesellschaft in denselben einschliessen können.

Die Methode, welche mit dieser Theorie Hand in Hand geht:

In Bezug auf die Methode erkennen alle an, dass keine einzige ausschliesslich angewandt werden kann für das Studium der sozialen Beziehungen. Comte sagt, die drei besonderen Methoden, welche in der Biologie gebraucht werden, sollten auch hier zur Anwendung kommen, nämlich: die Beobachtung, das Experimentieren, der Vergleich, und noch eine vierte: die historische Methode. Letztere ist von der vorhergehenden abgeleitet, aber sie ist so weit vorgeschritten, dass sie jetzt eine besondere Methode bildet; und gerade diese historische Methode betrachtet Comte als die wesentlichste für die Entwickelung der sozialen Wissenschaften. Die meisten von Spencers Schlussfolgerungen sind erlangt durch Induktion. Er sagt, er brauche die Analogien, um ein zusammenhängendes Gebäude soziologischer Induktionen zu errichten. Obgleich er alle Methoden zur Anwendung bringt, so scheint er doch eine Vorliebe für die induktive historische Methode zu haben. Lilienfeld ist ein ausgesprochener Gegner der Deduktion und abstrakten Methode; er nennt seine Methode die „realgenetische" und „realvergleichende". Obgleich Schäffle diese Frage nicht besonders erörtert, so sehen wir doch aus seinem Werk, dass er sich durch keine besondere Methode binden lässt. Seine Hauptmethode ist die vergleichende historische, und erst nachdem er eine grosse Menge Material aus der Geschichte und den verwandten Wissenschaften ge-

sammelt hat, beginnt er mit der Deduktion. Worms erkennt an, dass die organische Theorie keine ausschliessliche Methode gibt, da nicht alles durch Analogie erklärt werden kann, die der unorganischen Welt entnommen sind. Er rät uns, den Biologen zu folgen, welche in die konkreten Wissenschaften erst die Beobachtung, dann, wenn irgend möglich, das Experimentieren und schliesslich, nach diesem, den Vergleich, die Klassifikation, die Induktion, und nach allen diesen erst die Deduktion eingeführt haben. Novicow fordert die Gegner der organischen Theorie auf, eine rationelle Methode der Klassifikation aufzustellen. Er behauptet, nur die Organiker hätten eine bestimmte Methode aufgestellt, um die Gesellschaften zu beschreiben, nämlich die, dass wir beim Studium der Gesellschaft ebenso vorgehen müssen, wie in der Biologie; das heisst, dass es notwendig sei, erst die Zellen, Gewebe und die Organe zu betrachten, dann die Funktionen des vegetabilischen Lebens, die Produktion und die Verteilung, und zuletzt die psychischen Funktionen, Kunst, Wissenschaft und Religion. Ward, Small, Vincent und Giddings erkennen alle die Notwendigkeit an für verschiedene Methoden, aber sie legen das meiste Gewicht auf die historisch-induktive Methode.

Small und Vincent erkennen an, dass, obgleich sie eine Methode anwenden, für die sie den Begriff „Anatomie" gebrauchen, diese Methode doch das Gegenteil von dem bedeute, was gewöhnlich unter diesem Begriff verstanden wird im biologischen Sinne. In der sozialen Anatomie muss man vom Grösseren zum Kleineren übergehen, vom Komplizierten zum Einfachen. Giddings sagt, eine Kombination von Methoden müsste angewandt werden bei der Entwickelung der Wissenschaft der Soziologie, und er legt dafür die sehr allgemeine Formel nieder, dass im Ganzen die Untersuchungen, in welcher die Deduktion die weniger wichtige Rolle spielt, denen voraufgehen sollten, in denen sie die Hauptrolle spielt.

Der Nutzen der biologischen Terminologie:

Comte enthält sich jeder biologischen Terminologie. Spencer braucht sie in sehr ausgedehnter Weise. Lilienfeld, ebenso wie Novicow und Worms, brauchen die biologischen Ausdrücke ebenfals in sehr umfangreicher Weise in ihren sämmtlichen Werken. Schäffle braucht viele biologische Begriffe in der ersten Ausgabe seines Werkes, aber viel weniger in der letzten Ausgabe; dahingegen gibt er manche Duplikate, weil er der Ansicht ist, dass man sie gebrauchen kann, wenn man gegen die biologischen Begriffe ist. Ward braucht höchst selten einen biologischen Ausdruck, obgleich er nicht ernstlich gegen ihre Anwendung ist. Small und Vincent brauchen sehr viele biologische Ausdrücke in ihren Werken. Sie sagen jedoch, dass sie gerne eine Terminologie Willkommen heissen würden, welche ausschliesslich sozial wäre; aber da wir bis jetzt keine haben, so müssen wir die gebrauchen, mit der wir schon vertraut geworden sind durch die Biologen, weil keine anderen Ausdrücke so passend sind. Giddings enthält sich der Anwendung solcher Ausdrücke, und er ist auch ein Gegner derselben, denn er sagt, die Soziologie wird mit diesen Ausdrücken aufräumen müssen mit solchen Klassifikationen und Nomenklaturen, gerade wie die Chemie und die Physiologie mit unmöglichen Gruppierungen und mit einer veralteten Terminologie vor einem Jahrhundert aufräumen musste. Mackenzie gebraucht oft den Ausdruck Organismus, doch mehr in einem metaphysischen als in einem biologischen Sinne. Er sagt, es ist ihm gleichgültig, ob der Ausdruck „Organismus“ beibehalten wird oder nicht, wenn er nur nicht in dem Sinne gebraucht wird, als ob die Gesellschaft eine Dosis Analogie in jedem lebenden Geschöpf hat, sondern so, dass sie ein unvollständiges Ganzes ist, dessen Vervollständigung in seiner eigenen vollkommenen Entwickelung liegt.

Verschiedene Ansichten bezüglich der Ratsamkeit und der Möglichkeit der Anwendung dieser Methode:

Es gibt ausserordentlich viele verschiedene Meinungen in Bezug auf diese Theorie und die biologischen Analogien im allgemeinen, und namentlich in Bezug auf ihren Wert für die Wissenschaft auch unter denen, die sie anwenden. Comte spricht von der „lasterhaften Vorliebe für biologische Betrachtungen"; er warnt uns vor dem Gebrauch der biologischen Analogie und sagt, dass eine blinde Nachahmung des biologischen Vorgehens ein irrationelles Verkennen der wahren logischen Analogien zwischen den beiden Wissenschaften mit sich bringt. Spencer sagt, wir können das Gerüst fortnehmen und die Induktionen bleiben bestehen. Lilienfeld ist der Ansicht, dass die einzige Art und Weise, wie man die menschliche Gesellschaft zum Gegenstande positiver Wissenschaft machen kann, die ist, dass man sie unter die Organismen klassifiziert. Er sagt, nur dadurch, dass die menschliche Gesellschaft als richtiger Organismus anerkannt werde, ist die Ergründung der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit in ihrer notwendigen Gesetzmässigkeit möglich, indem nur durch diese Anerkennung die Begründung der sozialen Gesetze auf die Naturgesetze möglich wird.[1]) Schäffle versichert uns in der ersten Ausgabe seines Werkes, dass man diese Analogien vollständig fortlassen kann, ohne etwas Anderes zu opfern als sie selbst. Er spricht von ihnen als „fragliche Analogien", und er selbst lässt viele aus in seiner letzten Ausgabe. René Worms hält die biologischen Analogien für sehr wichtig, aber nicht für so wichtig, um darauf die soziale Ordnung aufzubauen. Novicow erklärt den Fortschritt der Soziologie als den einer positiven Wissenschaft für unmöglich ohne die organische Theorie. Obgleich Ward von dem Gebrauch biologischer Analogien absieht, sagt er doch: „So lange als

1) Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. Vol. II, p. 9. p. 10.

die biologische Einheit angewandt werden kann als ein Faden, auf welchen die nützlichen Perlen brauchbarer Kenntnisse gezogen werden können, so lange müssen wir den Gebrauch der Analogien wilkommen heissen und diejenigen unterstützen, welche so getreulich daran arbeiten, die „biologische Analogie" auszugestalten." Small und Vincent betrachten diese Analogien als sehr nützlich, aber nicht wesentlich. Giddings bezieht sich auf den Jargon biologischer Analogien und nennt diese Theorie die „übertriebene biologische Analogie". Mackenzie gibt zu, dass solche Analogien lehrreich sein mögen, aber dass es im allgemeinen sehr leicht und vollkommen nutzlos ist, Analogien auszuarbeiten. Kidd findet, dass sie nicht so fruchtbar und gedankenreich gewesen sind, als man hätte erwarten sollen, und dass sie im Ganzen als Misserfolg anzusehen sind. Tarde hält es nicht nur für nutzlos, sondern auch für schädlich, die „Soziologie zu biologisieren" und nennt die Analogie unbestimmt und voll von Täuschungen. Gumplowicz hält sie für eine „phantastische Anschauung". Patten betrachtet die biologische Soziologie (ebenso wie alle übrige Soziologie) als einen Misserfolg. De Kranz vergleicht diese Theorie mit der Bibel in Bezug auf die vielen Handlungen und Glaubensrichtungen, die sie sanktionieren soll. Steinmetz nennt sie eine leere Formel ohne Wert und sagt, sie hat nichts zu tun mit der positiven oder wirklichen Wissenschaft. Garofalo hält sie für eine geistreiche, aber nicht für eine wesentliche Hypothese, und sagt, dass sie unfruchtbar sei für den Fortschritt der Soziologie. Stein erwähnt sie als eine retrograde Methode, die zur Metaphysik zurückführt. Tönnies erwähnt sie als „diese unfruchtbare Spekulation". Moser nennt sie eine täuschende Analogie und Powers erklärt, dass eine Wissenschaft nicht konstruiert werden könne aus vagen biologischen Analogien.

Schluss.

Das letzte Jahrhundert war ein Markstein für die Entwickelung der biologischen Wissenschaft. Das voraufgehende war bemerkenswert für den Fortschritt in der Physik. Während des verflossenen Jahrhunderts machte sich gleichzeitig mit dem Fortschritt unserer Kenntnisse auf physischem Gebiet ein starker Trieb für die Untersuchungen der Lebensbedingungen geltend. Grosse Fortschritte sind zu bemerken in der Entwickelung der zahlreichen Wissenschaften, die mit dem Leben zu tun haben, wie es in seinen verschiedenen Manifestationen zu Tage tritt. Diese Ideen des raschen Fortschrittes der biologischen Wissenschaften waren vorherrschend in der intellektuellen Atmosphäre, da einige unserer führenden Geister ihre Gedanken der sozialen Untersuchung zugewandt haben.

Manche Schwierigkeiten waren bemerkbar beim Fortschreiten der Untersuchungen dieser neuen Klasse von Phänomenen. Neue Klassifikationen mussten gemacht werden; eine neue Terminologie war nötig; neue Beziehungen mussten untersucht werden. Wie manche der älteren Autoren bemerkt hatten, waren ganz entschieden treffende Ähnlichkeiten bemerkbar zwischen dem Leben eines lebenden Wesens und dem Leben einer Gesellschaft. Es war nur natürlich, dass diese grossen Denker, welche in einer Atmosphäre lebten, die angefüllt war mit dem auf biologischem Gebiete gemachten Fortschritt, ein wenig dieser Atmosphäre mit hinübernahmen in ihre Untersuchungen der sozialen Beziehungen. Und es lag ebenfalls nahe, dass sie nicht nur die Methode, welche sich für die biologischen Unter-

suchungen als so fruchtbar erwiesen hatte, benutzten, sondern dass sie auch Gebrauch machten von der in der Biologie, in der Histologie und Embryologie angewandten Klassifikation und Terminologie.

Es ist ebenfalls nur natürlich, dass manche wegen der grossen anscheinenden Ähnlichkeiten zwischen der biologischen und der sozialen Welt ihre Analogien bis ins Extrem ausarbeiteten. Die Entwickelung jeder neuen Wissenschaft hat stets manche Gegnerschaften zu überwinden. Solche Opposition ist meistens gegen ihre frappantesten Gesichtspunkte gerichtet. In diesem Falle waren die hauptsächlichsten Angriffe gegen einen Vergleich der Gesellschaft mit einem lebenden Wesen gerichtet. Das Extrem, zu welchem die Analogien ausgearbeitet sind, findet sein Gegenstück in der extremen Opposition, die dieser Theorie entgegengebracht worden ist. Comte warnte vor der Gefahr, die in der Anwendung dieser Analogien lag, aber seine Stimme verhallte mehr oder weniger ungehört.

Die Schwächen der Theorie sind eher Unterlassungen als das Gegenteil; sie sind in ihren Resultateu weit eher negativ als positiv. Die grosse Schwäche in Spencers[1]) System der Soziologie — sein Mangel an Würdigung der intellektuellen Kräfte bei der Bestimmung der sozialen Evolution —, sein Nicht-Anerkennen dessen, was Ward den „anthropo-teleologicalprogress“ in der Gesellschaft nennt — entsteht nicht daraus, dass er die Gesellschaft für organisch hält, sondern eher, trotzdem er sie für organisch hält. Sein vollständiges Aufgehen in den vielen Analogien, die er ausgearbeitet hat bis ins kleinste Detail, hinderte ihn ohne Zweifel daran, darüber hinauszublicken und die wesentlichsten Unterschiede zu bemerken. Folglich sah er die Gesellschaft mehr vom statischen, als vom dynamischen Standpunkt an.

---

1) Als ausgezeichnete und gerechte Kritik von Spencers Stellung siehe Dr. Albert Hesses „Über Begriff der Gesellschaft in Spencers Soziologie“, Halle a. S., 1901; auch Lesler F; Wards „Dynamic Sociology“, Vol I, p. 150. et seg. N. Y. 1888.

Seine kritische Beobachtung der vielen Schwächen von Seiten der Regierung, beim Versuch die verschiedenen sozialen Zustände zu regeln, namentlich während der ersten zehn bis zwanzig Jahre des verflossenen Jahrhunderts, hatte ohne Zweifel weit grösseren Einfluss auf seine Ansichten, als seine Auffassung von der Gesellschaft als einer organischen Dadurch wurde er veranlasst, gegen den Einfluss und das „Sicheinmischen" der Regierung zu protestieren, und geriet so in die Schule, welche das „laissez faire" auf ihre Fahnen schrieb. Schäffle, welcher die organische Theorie ebenfalls eifrig verfocht, geht ganz in das entgegengesetzte Extrem; er sieht die ideale Lage in einer Art Staatssozialismus. Seine Idee, ebenso wie die mancher späteren Autoren, ist eher zu führen und zu leiten, als sich den sozialen Kräften einfach zu unterwerfen.

In den Werken Spencers treten diese Analogien in keiner Weise aufdringlich hervor, ausgenommen in den Kapiteln über: „What is Society". Indem er beweist, dass sie ein Organismus ist, greift er in der Tat zu manchen biologischen Ausdrücken für seine Analogien. In dem übrigen Teil seines Werkes, ebenso bei Schäffe, und in den späteren biologischen Werken, tritt diese Theorie bei weitem nicht so krass hervor, als die Opposition dies behauptet hat.

Diese Theorie ist niemals verantwortlich gewesen und ist es auch heute noch nicht dafür, dass eine ausschliesslich biologische Methode auf die sozialen Untersuchungen übertragen ist. Die hauptsächlichsten Einwände gegen diese Theorie sind gegen einige ihrer Einzelheiten erhoben worden, oder gegen die Schlussfolgerungen, die daraus entstehen könnten. Die Hauptgefahr bei der Anwendung der Theorie liegt darin, dass man, wie Spencer das tat, die Anwendung der ausschliesslich sozialen Phänomene übersehen könnte, oder darin, dass man, wie Lilienfeld das tat, die Analogie zu solchem Extrem ausarbeiten könnte, dass man sich in der Masse der analogischen Gedanken verliert.

Die Analogien sind nicht die Hauptsache in den Werken dieser Autoren, obgleich sie hervorstehend erscheinen; es sind nicht die Analogien selbst, sondern vielmehr die allgemeinen Prinzipien, zu denen man mit Hülfe dieser Analogien gelangen will, und die Resultate, welche vermöge dieser Analogien zu Tage gefördert werden, die von diesen Autoren als der bei weitem wichtigste Teil ihrer Untersuchungen angesehen werden. Schäffles Soziologie ist viel klarer definiert in der späteren Ausgabe seines Werkes, als in der ersten. Eine ähnliche Begrenzung würde Lilienfelds Soziologie ebenfalls nur zum Vorteil gereichen.

Es kann entschieden von Nutzen sein, sich durch biologische Untersuchungen leiten zu lassen, wenn man soziale Untersuchungen machen will, vorausgesetzt, dass man nicht bei ihnen stehen bleibt, sondern weiter fortschreitet zu dem „unparallaled remainder", so dass man die sozialen Phänomene in ihrem vollen Wert erkennt.

Es ist richtig, wie Tarde sagt, dass manche unserer grössten Werke auf diesem Gebiete vollständig ohne diese Theorie entstanden sind. Es ist ebenfalls wahr, dass diese Theorie von grossem Nutzen gewesen ist dadurch, dass sie uns geholfen hat, ein klareres Verständnis der sozialen Lage und der sozialen Umbildungen zu erlangen.

Es scheint fast, als ob wir jetzt weit genug vorgeschritten wären in unseren sozialen Untersuchungen, um ohne diese Theorie fertig zu werden und Klarheit in die verschiedenen Auffassungen zu bringen, ohne die biologischen Analogien. Wäre es möglich, und es scheint fast so, dass wir die sozialen Untersuchungen vollständig unabhängig von allen biologischen Analogien machen könnten, so wäre das in der Tat das Wünschenswerteste, insofern, als die Extreme, zu welcher die Theorie ausgeartet ist, ein Gefühl starker Opposition wachgerufen hat gegen alle Soziologie, die irgend etwas mit der Biologie zu tun hat.

Wenn wir jedoch die biologische Analogie ganz bei Seite schieben in der Soziologie, so dürfen wir nicht ver-

gessen, der Dienste zu gedenken, die sie uns bei der Entwickelung der sozialen Wissenschaften geleistet hat. Von Plato an ist diese Theorie keine blosse phantastische Einbildung gewesen, und wenn die Analogie auch zuweilen in das Reich der Phantasie hineingetragen ist, so ist doch die wahre organische Auffassung der Gesellschaft jetzt entwickelter bei uns, als sie es je war. Die frühere atomistische, individuelle Auffassung der Gesellschaft ist ganz allmälich übergegangen in eine Auffassung, welche erkennt, dass die Entwickelung des „Einen" gleichmässig fortschreitet mit der Entwickelung der „Vielen". Der Einzelne ist nicht verloren in der Gesellschaft, sondern erreicht seine höchste Entwickelung in der Gesellschaft, in der er nicht nur ein passives Wesen ist, sondern ein Faktor, der mitzählt durch seine Intelligenz und durch seine Tatkraft.

Welche Bedeutung hat nun aber die Gesellschaft, organisch betrachtet, für die Nationalökonomie, und führt diese Auffassung zu irgend einer Schlussfolgerung bezüglich der ökonomischen Prinzipien?

Die Übersetzer von Bluntschlis „Theory of the State" behaupten, dass er die organische Theorie zu einer fast lächerlichen Übertreibung geführt habe, aber sie behaupten auch, dass das nur ein geringer Fehler sei; ein Fehler, der eher dazu diene, die Individualität des Verfassers in das rechte Licht zu stellen, als den richtig denkenden Leser wirr zu leiten.[1] [2])

Bornhak sagt, dass es nur Geschmackssache ist, vom Staat als einem Organismus zu sprechen, und dass die zahlreichen Autoren von Menenius Agrippa bis zu Gierke und seinen Nachfolgern, welche die organische Theorie angewandt haben, diese mehr oder weniger im bildlichen

1) The Theory of the State by J K. Bluntschli, Thrid edition, Oxford, 1901. Übersetzt von M. G. Ritchie; M. A. P. E. Matheson; M. A. R. Lodge. M. A.

2) Bornhak in seiner „Allgemeinen Staatslehre". Conrad Bornhak, Berlin, 1896.

Sinne gebraucht haben, um die Tatsache hervorzuheben, „dass die einzelnen Bestandteile des Staates nicht bloss Räder (pag. 14) einer Maschine, sondern innerlich mit einander verwachsen sind und bestimmte Funktionen als Glieder des Gemeinwesens erfüllen". Diesen Gedanken, sagt er, kann niemand ernstlich bestreiten, und übrigens ist diese Auffassung gleichgültig für das Staatsrecht, ebenso wie für die Politik, und darum braucht er weder verteidigt, noch bekämpft zu werden (p. 14).

Ähnliches kann man aussagen von dem Nutzen dieser Theorie für das Gebiet der Nationalökonomie. Niemand wird die Tatsache bestreiten, dass es viele Phänomene in der industriellen Welt gibt, welche treffende Analogien in der organischen Welt haben, und, wie Bornhak sagt, in dem Gebiet der Staatswissenschaft. Es ist also auch hier nur Geschmackssache, ob solche Vergleiche gebraucht werden sollen oder nicht. Es ist wahr, dass manche Tatsachen in der industriellen Welt besser behandelt werden könnten durch Illustrationen aus der organischen Welt. Es entsteht jedoch die Frage: Sind solche Illustrationen und Vergleiche ratsam? Das hängt ganz davon ab, wie weit die Vergleiche ausgedehnt werden.

Die blosse Anwendung einiger weniger, sehr augenscheinlicher Vergleiche, wie wir sie in fast jeden Werk über Nationalökonomie finden, dient oft dazu, eine gewisse Klarheit in die Gedanken zu bringen, und es ist nicht der Mühe wert, darüber ernstlich zu sprechen. Solche bildlichen Vergleiche sind oft besonders nützlich in den mehr elementaren Werken über diesen Gegenstand, und sie dienen oft dazu, ökonomische Vorgänge besser zu beleuchten, namentlich für den Anfänger. Das Einzige, was dagegen zu sagen wäre, ist, dass es in so fern besser ist, zu viele Vergleiche zu vermeiden, als die Übertreibung in der Anwendung der Theorie ihr viele Gegner geschaffen hat und diese nun entschieden gegen jede Analogie sind. Dieses Urteil soll

nicht der Theorie selbst gelten, sondern nur ihren Übertreibungen.

Wenn wir aber die Analogien im Detail anwenden, so kommen wir auf gefährlicheren Grund und Boden. Es gibt gewisse Ähnlichkeiten zwischen den ökonomischen Phänomenen und den organischen, welche eine ziemlich weite Ausdehnung gestatten; aber so ausgedehnte Vergleiche haben auch gewisse Gefahren im Gefolge. Eine derselben ist die, dass es sehr schwer ist, bei umfangreichen Vergleichen alle Ähnlichkeiten zu berücksichtigen, während bei einem einzigen Vergleich leicht die eine Ähnlichkeit im Auge behalten werden kann. Es ist oft viel schwieriger den Vergleich fest zu halten, als den Gedanken, welcher ihn erläutern soll. Daher entsteht leicht Verwirrung bei der ausgedehnten Anwendung bildlicher Erläuterungen.

Eine zweite Gefahr besteht darin, dass man beim Suchen nach Ähnlichkeiten sich leicht verliert in diesen Ähnlichkeiten, bis sie einem wichtiger erscheinen als die ökonomischen Beziehungen, welche mit ihrer Hülfe untersucht werden sollen. Eine dritte Gefahr besteht darin, dass die ausgedehnte Anwendung solcher Analogien einen oft hindert, die Phänomene zu erkennen, welche keine Parallele in der organischen Welt haben. Aber wenn diese ausgedehnten Vergleiche in richtiger Weise gebraucht werden, können sie sehr vorteilhaft sein für die Erklärung gewisser ökonomischer Beziehungen, und so werden sie dann auch nützlich für das Studium der Nationalökonomie. Aber dieselbe Kritik, welche auf den ersten Fall bezogen wurde, könnte auch hier zur Anwendung kommen, und ein derartiger Gebrauch dieser Analogien könnte leicht Verwirrung, wenn nicht gar Irrtum im Gefolge haben.

Wenn wir hingegen die Ähnlichkeit noch weiter ausdehnen, sodass sie zur Identität wird, so haben wir nicht nur die eben erwähnten Gefahren, sondern wir haben noch eine weitere, die leicht zu einer Quelle positiven Irrtums werden dürfte. In dieser Auffassung der Identität sind aber

die rein sozialen Phänomene nicht nur ganz ausser acht gelassen, sondern es wird direkt bestritten, dass es irgend ein Phänomen gibt, welches nicht sein Gegenstück in der organischen Welt hätte. Diese Betrachtung der Gesellschaft als ein blosses Produkt der Natur — ebenso wie jeder andere Organismus — würde ein ebenso grosser Irrtum für den Nationalökonomen sein, wie es der vorerwähnte für den Soziologen wäre. Der grösste Irrtum in einer solchen Auffassung der Gesellschaft würde der sein, dass der menschlichen Intelligenz jede Möglichkeit, die ökonomische Lage zu bestimmen, abgesprochen wird, und dass ihr Einfluss auf die Veränderungen der ökonomischen Kräfte, indem sie sie leiten und sich dieselbe unterwerfen, fast keine Berücksichtigung findet. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, sind die ökonomischen Kräfte blinde Kräfte, deren der Mensch sich geduldig unterwerfen muss, indem er den Lauf der Natur als Motiv seiner höchsten Entwickelung ansieht, anstatt diese selbst herbeizuführen, dass er, vermöge seiner Intelligenz, die Naturkräfte so leitet, wie es ihm erwünscht erscheint zur Erreichung der von ihm erstrebten höchsten Ziele. Ein weiterer Irrtum ist darin zu erblicken, dass man mit dieser Auffassung eher auf die Biologie, als auf die Geschichte angewiesen wäre als Erklärung der ökonomischen Phänomene, während doch die Phänomene der industriellen Welt nur verstanden werden können durch sorgfältige Untersuchungen der Vorgänge, welche ausschliesslich ökonomischer Natur sind.

Wenn wir nun das Gesagte kurz zusammenfassen, so stellt sich heraus, dass es nicht ratsam sein würde, einige wenige Analogien anzuwenden, die nur dazu dienen sollen, zu erläutern, obgleich der Gebrauch gestattet ist; der Gebrauch ausgedehnter Vergleiche ist nicht ratsam, ganz abgesehen davon, dass in solcher Anwendung noch eine erhebliche Gefahr liegt, Verwirrung heraufzubeschwören. Wenn aber die Analogie zur Identität durchgeführt wird, so ist die Anwendung von Vergleichen nicht nur nicht ratsam

und eine Ouelle der Verwirrungen, sondern sie führt direkt zum Irrtum.

Es gibt jedoch einen weiteren Sinn, in dem die Gesellschaft als organisch betrachtet werden kann. Diese Auffassung hat nichts mit dem Heraussuchen der Analogien zwischen den sozialen und organischen Phänomenen zu tun, sondern sie betrachtet die Gesellschaft als etwas Lebendes, das aus Teilen besteht, welche nicht nur mechanisch nebeneinander gestellt sind, sondern welche selbst ein Produkt des Wachtums sind, — als organische Teile eines grossen, sich fortentwickelnden Ganzen. Diese metaphysische Auffassung der Gesellschaft als Organismus hat grosse Bedeutung für die Nationalökonomen. Denn wenn wir uns mit dieser Auffassung einverstanden erklären, so müssen wir anerkennen, dass die ökonomischen Verhältnisse ein Produkt des Wachtums sind, dass sie fortwährend weiterwachsen, und dass folglich kein Gesetz niedergelegt werden kann in Zukunft, welches für alle Zeiten massgebend wäre. Wenn wir dieses Wachtum anerkennen, so empfinden wir auch die Vielseitigkeit der ökonomischen Phänomene und erkennen die Unmöglichkeit, feste und unveränderliche Regeln hinzustellen, die unter allen Umständen als Richtschnur dienen könnten. Wir müssen uns also hüten, zu übereilte Schlussfolgerungen zu ziehen, denn unter gewissen Umständen führen gewisse Vorgänge zu vollständig verschiedenen Resultaten. Daher ist es nicht nur ratsam, sondern nötig, eher nach Tendenzen zu suchen, als nach Gesetzen von allgemeiner Gültigkeit für die ökonomischen Phänomene.

Wenn man die organischen Beziehungen zwischen den verschiedenen Faktoren, aus welchen die ökonomischen Phänomene bestehen, anerkennt, so muss man auch die Abhängigkeit dieser Phänomene von einander anerkennen. Man sieht, dass eine besondere Bedingung oder ein besonderer Vorgang nicht allein für sich betrachtet werden kann, sondern in Beziehung zu den übrigen Bedingungen und Vorgängen gesetzt werden muss, mit dem er in Ver-

bindung steht. Diese Auffassung zeigt, dass das Individuum seine höchste Entwickelung in und mit der höchsten Entwickelung der Vielen erreicht. Wenn wir diesen Gedanken auf die Nationalökonomie anwenden, so werden wir den Schluss ziehen müssen, dass das höchste Wohlsein der Vielen im Auge behalten werden muss, wenn wir gewisse Handlungen bestimmen wollen, und dass folglich das Interesse des Individuums manchmal dem Wohl der Vielen geopfert werden muss.

Diese Theorie gibt uns im Gegensatz zu der alten pessimistischen Ansicht der klassischen Schule von festen ökonomischen Gesetzen eher eine optimistische Ansicht von der Gesellschaft, indem sie anerkennt, dass die Gesellschaft sich entfaltet und sich entwickelt. Diese Auffassung gibt uns Mut zum weiteren Studium und zur Untersuchung der ökonomischen Bedingungen und Vorgänge. Wenn wir die Tatsache anerkennen, dass die Gesellschaft wächst, verfolgen wir unsere Untersuchungen von Ursache und Wirkung in der ökonomischen Welt, damit wir die Entwickelung modifizieren und sie in Bahnen lenken können, die uns, der Erkenntnis unserer Intelligenz entsprechend, als die zu unserm höchsten Wohlsein führenden erscheinen. Wir wünschen gewisse Ziele zu erreichen und entscheiden uns mit Hilfe unserer Beobachtung und unserer Reflektionen für eine gewisse Methode, um zu diesem Ziele zu gelangen. Wir versuchen die ökonomischen Kräfte in Wege zu leiten, die zu dem gewünschten Ziele führen.

Wir haben gesehen, wie verschieden die Schlussfolgerungen gewesen sind, zu welchen diese Theorie im Bereiche der Soziologie geführt hat. Da sie sehr ausgedehnt und elastisch ist, so ist sie benutzt worden zur Aufrechterhaltung der verschiedensten Behauptungen. Die Art aber, in welcher die Gesellschaft als organisch betrachtet wird, hat naturgemäss Einfluss auf die Schlussfolgerungen, die aus der Anwendung der Theorie gezogen werden können. Wenn man die Gesellschaft als ein Wesen ansieht, das den-

selben Gesetzen unterworfen ist wie alle anderen Wesen in der Natur, so führt das naturgemäss zum Freihandel und zur freien Konkurrenz in der ökonomischen Welt. Die Verantwortung für alle ökonomischen Ereignisse werden der Natur vielmehr aufgebürdet als dem Menschen. Dieser Auffassung entsprechend, braucht man sich nur ruhig hinzustellen und der Hoffnung Raum zu geben, dass die Natur alles zur höchsten Entfaltung bringen möge. So werden wir zurückgeführt zur alten Theorie des „laissez faire“ in in unserer Auffassung der ökonomischen Fragen. Anstatt dass wir uns anstrengen, um die ökonomischen Bedingungen zu modifizieren und zu lenken, vergeuden wir unsere Kraft dabei, unsere Energie zu unterdrücken, um der Natur freien Lauf zu lassen.

Sobald wir aber erkennen, dass die ökonomische Lage modifiziert werden kann, und dass die Vorgänge durch den Menschen gelenkt werden können, so erkennen wir auch die Notwendigkeit staatlichen Einschreitens an. Wie schon erwähnt wurde, haben wir uns mehr und mehr von der alten atomistisch-individualistischen Auffassung der Gesellschaft entfernt, um zu der höheren organischen Auffassung überzugehen, und zu der Erkenntnis zu gelangen, dass für die höchste Entwicklung aller eine höhere Macht nötig ist, um die Handlungen des Individuums zum Besten der Vielen einzuschränken. Die Auffassung modifiziert die alte Idee der natürlichen Rechte und der Freiheit des Individuums, indem sie die Einschränkungen rechtfertigt. Sie führt uns nicht zum Sozialismus, aber wohl in die Richtung dahin. Das heisst insofern, als diese Theorie naturgemäss zum Sozialismus führt, in demselben Sinne, in den wir uns ihm durch die immer zunehmende Vielseitigkeit unserer sozialen Lage genähert haben. In allen vorgeschrittenen Ländern finden wir heute viele Einschränkungen für die Freiheit der Handlungen des Individuums. Da diese Theorie aber die intimen Lebensbeziehungen zwischen den Gliedern der Ge-

sellschaft anerkennt, so rechtfertigt sie auch das Eingreifen zum Besten der Vielen.

Die Theorie ist also von grosser praktischer Bedeutung für uns, namentlich in unserer Volkswirtschaftspolitik. Sie wird uns besonders nützlich sein beim Studium der praktischen sozialen und ökonomischen Fragen; sie wird uns helfen die Schlüsse zu ziehen in Bezug auf die Ziele, welche wir mit unsern sozialen Bestrebungen erreichen möchten. In dieser Theorie finden wir die Rechtfertigung für gewisse Vorgänge, welche hart für die wenigen von ihnen Betroffenen, scheinen, aber die vielleicht nötig sind für den Nutzen der Allgemeinheit. Wir wollen zugeben, dass nicht alle gleich sind in dieser Welt des Kampfes. Gewisse höhere Mächte müssen angerufen werden, um die schwächeren Elemente zu beschützen und die Stärkeren zurückzuhalten von einem gar zu rücksichtslosen Vordringen. Die vielen Gesetze, welche unsere Gesetzesbücher aufweisen zum Schutze der schwächeren Klassen, seien es nun Arbeiterschutzgesetze, Zwangsversicherungen oder hygienische Vorschriften, alle sind in direkter Übereinstimmung mit dem, dieser Theorie zu Grunde liegenden Prinzip. Und obgleich wir nicht daran denken würden, dieser Theorie den Fortschritt in unseren ökonomischen und sozialen Beziehungen zuzuschreiben, so müssen wir doch zugeben, dass das bewusste oder unbewusste Annehmen derselben viel dazu beigetragen hat, diese Veränderungen in die Wege zu leiten.

Obgleich, wie wir gesehen haben, die allgemeine Annahme dieser Theorie eine Tendenz hat, uns zum Sozialismus zu führen, so ist es doch nur zu einer sehr mässigen Form dasselbe; die Theorie ist aber direkt jeder radikalen Veränderung entgegengesetzt; sie hat nichts zu tun mit der sozialistischen Agitation der Gegenwart. Der Begriff „organisch“ hedeutet eher „evolutionäre“ als „revolutionäre“ Vorgänge. Wenn wir wissen, dass unser augenblicklicher Zustand ein Wachstum ist, so empfinden wir die Tatsache, dass unsere Lage sich nur durch allmählichen Fortschritt

verändern kann, da eine enge Wechselwirkung und eine beständige gegenseitige Abhängigkeit unter den Teilen unseres sozialen Baues besteht. Die Teile desselben sind eben durch dies lange Wachstum so eng mit einander verbunden, dass sie nicht plötzlich losgerissen und verändert werden können, ohne die soziale Ordnung schwer zu stören. Es würde lange dauern, bis die zerstörten Teile in ihrer neuen Umgebung festwachsen und sich akklimatisieren. Eine plötzliche Veränderung in unserm sozialen System könnte daher niemals sofort die frühere Harmonie wieder hervorbringen, denn das Wachstum ist ein langsamer Vorgang.

Aber neben dem grossen praktischen Nutzen, den diese Theorie haben kann, gibt es auch noch eine unter der Oberfläche schlummernde Gefahr, die von ihr ausgeht, nämlich die, dass die Unabhängigkeit des Individuums verloren geht in der Sorge für die Vielen. Diese Gefahr findet ihren stärksten Ausdruck im Sozialismus, in dem das Individuum sich vollständig im Staate verliert.

Diese Schlussfolgerung ist jedoch eher eine Gefahr, als ein notwendiges Resultat der Theorie. Denn sogar bei der Entwickelung des Einzelorganismus und der fortschreitenden komplizierteren Entwickelung zum Gesamtorganismus verschmelzen die Glieder nicht miteinander. Im Gegenteil, mit der fortschreitenden Entwickelung zum Ganzen tritt jeder Teil schärfer und abgegrenzter hervor. Jeder Teil erreicht seine höchste Vollendung in der Vollendung des Ganzen und vergeht mit dem Niedergang des Ganzen zu Grunde. Deshalb muss man bei der Annahme dieser Theorie zwei Dinge im Auge behalten: nicht im Gegensatz der Teile zu einander, sondern in ihrer vollsten Harmonie findet sie ihren höchsten Ausdruck. Das eine ist die Vervollkommnung des Ganzen; das andere die Vervollkommnung des Individuums; das eine erkennt an, dass die individuellen Interessen zuweilen den grösseren sozialen Interessen geopfert werden müssen, dass eine höhere Macht — der Staat — bei einzelnen seiner Betätigungen

als soziale Macht auftreten muss; das andere erkennt an, dass die höchste Wohlfahrt aller nicht durch die Unterdrückung, sondern durch die Förderung der Unabhängigkeit und der Individualität des Einzelwesens erreicht wird. So sehen wir, dass eine beständige Anwendung der organischen Theorie in weiterem Sinne auf die ökonomischen und sozialen Fragen bei unseren Bemühungen, dieselbe zu beeinflussen und zu lenken, uns über die individualistischen Zwecke hinausführen und uns gegen sozialistische Ziele schützen wird.

Lebenslauf.

Ich bin geboren am 1. April 1873 in Waupun in Wisconsin als Sohn des William H. Towne und seiner Gattin, Marian L. Towne geb. Kingsbury.

Ich besuchte zuerst die Bezirksschule und nachher die Hochschule zu Waupun. In den beiden Jahren 1892/93 und 1893/94 besuchte ich das Lehrerseminar in Oshkosh in Wisconsin. Im nächsten Jahre 1894/95 war ich Condirektor der Hochschule in Depere in Wisconsin.

Ich studierte in den folgenden 4 Jahren an der Universität zu Wisconsin, wo ich den Titel eines „Bacelor of Letters" im Jahre 1897 erwarb. Von 1899 bis 1901 war ich dann Direktor der Hochschule in Sharon in Wisconsin.

S. S. 1901 und W. S. 1901/02 studierte ich dann an der Universität Halle-Wittenberg und im S. S 1902 an der Universität Berlin.

In Wisconsin habe ich gehört die Professoren:
Ely, Meyer, Stearns, Raymond, Jones, Turner und Sharling:

In Halle:
Conrad, Friedberg, Riehl, Loening;

In Berlin:
Wagner, Schmoller, Sering, Dilthey und von Martitz.

Allen meinen Lehrern, insbesondere Herrn Geheimrat Professor Dr. Conrad sage ich meinen ergebensten Dank.